أبو الأعلى المودودي

والصحوة الإسلامية

أ. د. محمد عمارة

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

أبو الأعلى المودودي

والصحوة الإسلامية

تأليف

أ. د. محمد عمارة

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٥
بطاقة حياة	١٩
الجاهلية والتكفير	٥١
نقد الحضارة الغربية	٨٥
نقد الموروث	١١١
الحاكمية الإلهية	١٢٧
الديمقراطية	١٥٥
القومية	١٨٣
الوطنية	٢١١
الفكر الاجتماعي	٢٢٣
المرأة	٢٥١
أهل الذمة	٢٦٧
طريق البعث الإسلامي	٢٨١
فهرس المصادر	٣٠٣
السيرة الذاتية للمؤلف	٣١١

* * *
* *
*

تمهيد

قديمًا كان المؤرخون يتحدثون، في تعجب، عن عمر الغزوة الصليبية (٤٨٩ - ٦٩٠هـ/١٠٩٦ - ١٢٩١م) الذي امتد نحو قرنين من الزمان... واليوم من حقنا أن نقول: إن عمر الغزوة الاستعمارية الحديثة - التي بدأت بحملة بونابرت (١٧٦٩ - ١٨٢١م) على مصر (١٢١٣هـ/١٧٩٨م) - يقترب الآن من هذا الزمن المديد؟!..

وإذا كانت الغزوة الأولى قد قادتها الكنيسة الكاثوليكية، وأعطتها « البابوية » « شكلًا » دينيًا حاولتْ به ستر أغراض النهب والقهر والإبادة والاستغلال.. فإن الغزوة الحديثة - التي نواجه اليوم أشكالها وتحدياتها الجديدة - وإنْ قادتها حكومات الغرب العلمانية، إلا أنها لم تبرأ من الروح الصليبية، وخاصة عندما يكون تعاملها مع الإسلام والمسلمين!..

بل إن إمعان النظر في مقارنة الأخطار التي حملتها هذه الغزوات إلى وطن العروبة ودنيا الشرق وعالم الإسلام، يلفت الانتباه إلى تفوق هذه الغزوة الحديثة على سابقتها الصليبية بكثير... فلقد كان الصليبيون فرسان إقطاع برابرة، قذفت بهم إلى بلادنا أوطان تعيش عصورها الجاهلة المظلمة، فلم يحملوا معهم ما يغري بتقليدهم، حتى وإن أحرزوا بميدان القتال بعض الانتصارات، وأقاموا في قلب وطننا العديد من الممالك والإمارات.. لقد كانوا - كما وصفهم السياسي والفارس والمؤرخ الذي عاصرهم: أسامة بن منقذ (٤٨٨ - ٥٨٤هـ/١٠٩٥ - ١١٨٨م) - كانوا « بهائم » ليس لهم من « الفضائل » إلا « فضيلة القتال »؟!.. ولذلك، فإن بلادنا لم تعرف خلال عمر تلك الغزوة الصليبية ولا في أعقابها ما يسمى بـ « الغزو الفكري » و « الهيمنة الحضارية » و « مخاطر التغريب ».. كانوا مجرد فرسان إقطاع، احترفوا الإبادة لإقامة كيانات استيطانية تدر لهم « لبن الشرق وعسله » تحت ستار « الصليب »... ولقد استنفر خطرهم هذا روحَ القوة العسكرية في الأمة، فأسلمت الزمام لدول العسكر: الزنكية (٥٢١ - ٦٤٨هـ/١١٢٧ - ١٢٥٠م) والأيوبية (٥٦٧ - ٦٤٨هـ/١١٧١ - ١٢٥٠م) والمملوكية (٦٤٨ - ٧٨٤هـ/١٢٥٠ - ١٣٨٢م) حتى إذا تمكن السلطان الأشرف خليل (٦٨٩ - ٦٩٣هـ/١٢٩٠ - ١٢٩٣م) من إزالة آخر حصونهم في

عكا (٦٩٠هـ/١٢٩١م) زالت، يومئذ، جميع الآثار التي ارتبطت بليل غزوهم الطويل.. لقد كان « حديدهم »: عسكرًا وفرسانًا، فَفَلَّه ذات « الحديد »: العسكر والفرسان.. ولم تشهد الساحة معاركَ للفكر تطلبتها أحداث ذلك الصراع!..

أما مع الغزوة الاستعمارية الحديثة، فلقد اختلف الحال - في هذا الأمر - كل الاختلاف..

• فموجات هذه الغزوة قد قذفت بها أوروبا الناهضة المتحضرة.. ومن هنا كانت الجيوش الغازية مسلحة « بفكر » الثورة الصناعية مع ثمرات « قوتها »، مزدانة بثمرات الإنجازات التي أحدثتها الحضارة الأوروبية المزدهرة في ميادين الفكر والعلوم والفنون والآداب.. فكان لها بريق وإغراء لدى الأمم التي هُزمت، يتعدى حدود الانتصار في ميادين القتال!..

• ولقد فاجأت هذه الغزوة الاستعمارية الحديثة بلادنا قبل أن تعالج، ذاتيًا، أسباب تخلفها وجمودها وتراجعها الحضاري في ظل تسلط المماليك وسلطان العثمانيين.. فصادفت التأثيرات الغربية: فراغًا في « الفكر الحي »، كما صادفت فراغًا في « القوة المقاتلة ».. ففكرية العصر المملوكي العثماني الطويل كانت قد غلبت عليها الشعوذة والخرافة والإغراق في « الشكل » الذي أهمل الجوهر وقتل المضمون، وكادت الصلة أن تنقطع بين هذه الفكرية وبين إبداع عصر النهضة والازدهار لحضارتنا العربية الإسلامية.. ناهيك عن إغلاق باب الاجتهاد، الذي حرم الأمة من إبداع الجديد، فافتقدت « إبداع السلف » و« إبداع الخلف » كليهما، وانكفأت على ركام من الركاكة والحكاكات اللفظية.. الأمر الذي أتاح للغزوة الاستعمارية الحديثة فرصة ذهبية على الجبهة الفكرية، ماثلت ما أتاحه لها جمود الفرسان المماليك عند فنون القتال وأدواته التي عفا عليها الزمان!..

• ولقد وعت هذه الغزوة الاستعمارية الحديثة دروس الصراع الذي دار بين أسلافنا وأسلافها في الحقبة الصليبية.. وأيقنت أن الاحتلال العسكري لا بد يومًا، وأن يستنفر قوة الأمة فتجليه.. وأن النهب الاقتصادي لا بد يومًا، وأن يستفز المصالح فتتحرر منه.. وأن القوة المادية لا تضمن التبعية الدائمة.. فسعت بالغزو الفكري، وبتغريب العقل العربي والمسلم إلى تحويل هذه الأمة ووطنها كي تصبح « هامشًا حضاريًا » للغرب،

وذلك حتى تكون تبعيتنا « للمركز الغربي » موقفًا تسعى نحن إليه، ونبذل في سبيله المال والجهد، فنريح الغرب من الجهد والنفقات، وتتأيد تبعيتنا له في السياسة والأمن والاقتصاد؟!..

ولذلك.. وبسبب من هذا الطابع الحضاري لصراع أمتنا مع هذه الغزوة الاستعمارية الحديثة اتسعت وتعددت ميادين المواجهة عن مثيلاتها إبان حقبة الغزوة الصليبية.. وإذا كان القانون الذي حكم صراع أمتنا مع أعدائها التاريخيين ومع التحديات التي فرضها عليها هؤلاء الأعداء قد علَّمنا: **أنها أمام المخاطر والتحديات تكشف عن جوهر معدنها الأصيل والصلب، وتعود إلى ذاتيتها فتعتمد عليها، وتبحث عن أمضى ما في ترسانة أسلحتها فتسلح بها، وتمد البصر والبصيرة إلى أسرار تفوق الخصم فتجاهد لامتلاكها، ثم تنهض لمواجهة المخاطر والتحديات بجماع خير التالد والطريف وأحسن ما في المورث والوافد**... إذا كان هذا هو القانون الذي حكم الصراعات التاريخية لأمتنا، فلقد عمل عمله في هذه المواجهة المتميزة مع « قوة » الحضارة الغربية، ومع « فكرية » هذه القوة الغازية منذ مطلع عصر الاستعمار الغربي الحديث!..

لقد تعلمت هذه الأمة عبر تاريخها مع التحديات التي فرضها عليها أعداؤها التاريخيون أن الإسلام - عقيدة وحضارة - هو ذاتيتها المتميزة، وهويتها الخاصة، وحصنها الذي تتحصن به أمام المخاطر العُظمَى، وتنطلق منه وبه لمواجهة التحديات..

وأمام جديد هذه الغزوة الأوروبية الحديثة، المتمثلة في مخاطر التغريب وسحق الهوية الحضارية ومسخ التميز القومي.. كان لا بد من سلاح جديد، وبالأحرى ميدان جديد تقوم فيه مواجهة لم تقم بيننا وبين الغرب إبان الحروب الصليبية.. **لقد كانت: « وإسلاماه »، في تلك الحقبة الغابرة صيحة فارس في ميدان القتال بين الجيوش.. لكن.. أما وميادين الصراع في هذه الحقبة الحاضرة قد شملت الفكر مع الحرب، واحتاجت القلم مع السيف، فلقد تعددت الميادين لصيحة: « وإسلاماه »... ووجدت الأمة أن انتصارها على هذه الموجة الاستعمارية الجديدة يتطلب اليقظة والبعث والإحياء والنهضة، لا في العسكرية وحدها - كما صنع الزنكيون والأيوبيون والمماليك في مواجهة الصليبيين - وإنما أيضًا، في صياغة « البديل الحضاري »، الذي يضمن للأمة - مع الخروج من الانحطاط المملوكي العثماني - الحفاظ على الذاتية**

الحضارية والقومية في مواجهة المسخ والنسخ الذي تمارسه الحضارة الغربية المتعالية تجاه ما عداها من الحضارات... ولهذا السبب، قبل غيره من الأسباب، اتخذت مواجهة أمتنا لهذه الغزوة الاستعمارية الحديثة صورة اليقظة والصحوة الإسلامية، التي تجاهد لبلورة المشروع الحضاري المتميز، باعتباره طوق النجاة للأمة من مخاطر التحديات التي فرضها عليها الغزاة المحدثون!..

ذلك هو المنطلق الحقيقي، والفاعل الأول، والسبب الجوهري للصحوة الإسلامية، التي تتوالى موجاتها، وتتعدد قياداتها، وتتمايز أطروحاتها، وتضطرب ساحاتها بالجماعات والفصائل والتيارات.. منذ بدء الغزوة الاستعمارية الحديثة وحتى هذا التاريخ!..

* * *

وإذا كانت تيارات وجماعات وفصائل هذه الصحوة الإسلامية قد اجتمعت - مخالفة في ذلك من « تغرّب » من « نُخب » هذه الأمة وقياداتها -... اجتمعت على:

أ - رفض الهيمنة الحضارية الغربية، والاستنكاف عن الذَّوبان في فكرية الغرب..

ب - والتحصُّن بالذاتية الموروثة كسبيل عاصم من مخاطر التغريب..

فإن هذه الفصائل قد تمايزت في الموقف من « الوافد الغربي »، وأيضًا من « الموروث »..

• فمن المؤسسات التقليدية العتيقة والعريقة من رفض « كل الغرب »، دون تمييز بين ما هو مناقض من فكريته لثوابتنا الحضارية المكونة لهويتنا المتميزة، وبين إبداع الغرب في ميادين ومعارف وعلوم من الممكن أن تمثل بالنسبة لنهضتنا المأمولة عوامل قوة لا غنى عنها في مواجهتنا معه... كما وقفت في وعيها بالموروث عند عصر الركاكة والجمود والانحطاط... فكان لها شرف الرفض للتبعية والاستعصاء على الذوبان، دون أن تمتلك صلاحيات بلورة البديل القادر على ملء الفراغ ومنافسة التغريب، فأتاحت بهذا العجز والقصور، لفكر الحضارة الغربية أن يكسب المواقع في صفوف « النخبة »، فتبلور « تيار التغريب »!..

• ومن فصائل هذه الصحوة مَن وقفت به رؤاه عند العوامل المحلية والإقليمية التي أفرزته - كالدعوة الوهابية، مثلًا -.. فكانت « مؤذِّنًا » باليقظة ظل صوته غريبًا عن أسماع الذين تجاوزوا طور البداوة التي نشأ في محيطها إمام الوهابية محمد ابن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ/١٧٠٣ - ١٧٩٢م) ؟!..

• ومن فصائل هذه الصحوة - كتيار « الجامعة الإسلامية » - الذي تبلور من حول جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٥هـ/١٨٣٨ - ١٨٩٧م) من جسد مشروعه للنهضة أكثر الأطروحات نضجًا وأجدرها بالوفاء بما على هذه الصحوة من مهام.. فلقد انطلق - في ولائه للموروث - من المنابع الجوهرية والنقية، ومن إبداع عصر الازدهار لحضارتنا العربية الإسلامية، متخذًا الموقف النقدي من فكرية عصر التراجع والجمود، ومن المؤسسات التقليدية التي وقفت عندها.. أما في الموقف من إبداع الحضارة الغربية فلقد ميز هذا التيار بين عوامل القوة التي لا غنى لنهضتنا الإسلامية عن استلهامها وتمثلها، وبين الثوابت المادية التي مثلت وتمثل هوية الحضارة الغربية، وهي التي تهدد تميزنا الحضاري وهويتنا القومية بالمسخ والنسخ والتشويه.. ثم اجتهد هذا التيار فقطع شوطًا على درب التصور للمشروع الحضاري العربي الإسلامي البديل..

• ومن فصائل هذه الصحوة مَن فرضت عليه اهتماماته باستقطاب « العامة والجماهير » مع « الصفوة والنخبة » إلى « البديل الإسلامي ».. فرض عليه هذا التوجه أن يجمع في تصوراته بين ما يلائم قصور « العامة » الفكري، وبين ما يناسب « الصفوة »، فلم يبلغ مبلغ تيار « الجامعة الإسلامية » في الاستنارة والعقلانية والاجتهاد، وذلك دون أن يقف عند مستوى الوهابية في هذه الميادين.. لكن انعطافه نحو « العامة والجماهير »، والذي كان ضرورة لمواجهة التغريب الذي عمت بلواه بعد سقوط « الخلافة - الرمز » عقب الحرب العالمية الأولى، وهيمنة الاستعمار على كل الوطن العربي وعالم الإسلام.. كان هذا الانعطاف نحو « الجماهير » السبيل لبروز قسمة « الإسلام السياسي »، والتركيز على شمولية الإسلام « للدولة » و « الدين ».. وكانت « جماعة الإخوان المسلمين » بقيادة مرشدها الإمام الشهيد حسن البنا (١٣٢٤ - ١٣٦٨هـ/١٩٠٦ - ١٩٤٩م) و « الجماعة الإسلامية » بقيادة أميرها المرحوم أبي الأعلى المودودي (١٣٢١ - ١٣٩٩هـ/١٩٠٣ - ١٩٧٩م) أبرز جماعات هذا التيار..

° ° °

على أن التمايز بين الواقع المصري والعربي الذي ظهرت فيه وانتشرت « جماعة الإخوان المسلمين » عن الواقع الهندي الذي تبلورت فيه « الجماعة الإسلامية » قد جعل من دعوة الشيخ البنا وجماعته حركة لصيقة بالواقع، تسعى لتطويره وأسلمته من داخله،

وهي لصيقة بفئاته وتياراته، فلم تبدأ انقلابية على هذا الواقع، مستعلية على تياراته الأخرى كما كان شأن دعوة الأستاذ المودودي وجماعته... **فلما حدث وتوارت قيادة الشيخ البنا، العاملة في إطار الشرعية القانونية، وسيطرت على أغلب البلاد العربية نظم ثورية وانقلابية ذات طابع شمولي، وعقلية عسكرية في الأساس، وأثمر الصراع بين هذه النظم وبين « جماعة الإخوان » دخول الحركة الإسلامية السياسية في محنة من السجن والتعذيب بلغت حد المأساة اللاإنسانية، انفتح الباب على مصراعيه، في طول البلاد الإسلامية وعرضها، لمشروع المودودي – وليس لمشروع البنا – في البعث الإسلامي.. فلقد غاب إطار « الشرعية القانونية »، الذي جعل البنا يعمل كجزء من نسيج المجتمع لصيق بفئاته وتياراته الفكرية والسياسية، وعلت أصوات « الشباب » بالحديث – بعد المحنة – عن الثمرات السلبية لنمط العمل من خلال « الشرعية القانونية »، وشهدت ساحة العمل الإسلامي انعطافة شبابية عارمة نحو تصور المودودي لسبيل البعث الإسلامي وأدواته.. وغدا أمير « الجماعة الإسلامية » الباكستانية – بعد استشهاد الإمام البنا – الملهم الأول لفصائل الشباب الإسلامي على امتداد عالم الإسلام..**

وزاد من جاذبية هذا الطريق « الإسلامي – الانقلابي » تصاعد مخاطر التغريب، والغزو « الصليبي – الصهيوني »، الذي زادت هيمنته بعد انحسار المشروع القومي الناصري بهزيمة سنة (١٩٦٧م)، وانحسار الهالة عن الحركات « الثورية – الماركسية »، ببروز الاتحاد السوفييتي: « دولة » عظمى، لا « ثورة »، وانكشاف حقيقة هذه الحركات كرافد تغريبي، مثلها كمثل الرافد الليبرالي – مع اختلاف الموقف الاجتماعي – فكلاهما رافض للتمايز الحضاري ولخصوصية الهوية، وكلاهما ساعٍ إلى التبشير بنوع من التبعية للنموذج الغربي الذي يحتذيه!..

لقد انفرد الإسلام السياسي بساحة « الاستقلال الحضاري »، فاجتذبت ساحته جماهير الشباب.. وأدى ضمور العقلانية والاجتهاد بالحركة الأم للإسلاميين في الوطن العربي – حركة الإخوان المسلمين – وكذلك الضغط المستفز للزحف التغريبي.. والكبت الذي مارسته النظم المحلية مع الحركة الإسلامية.. أدت هذه العوامل – وغيرها – إلى تميز هذا الفصيل من فصائل الصحوة الإسلامية بـ « الحماس الطاهر » و « العمل المتفاني » الذي لا يرشده « اجتهاد – عقلاني – مستنير » على مستواه.. فغدا هذا القطاع من

قطاعات المد الإسلامي كمن يمشي إلى غايته على ساق واحدة، هي ساق « العمل »، دون ساق « الاجتهاد ».. وغدت مهمة ترشيد هذا المد الإسلامي من الضرورة كما لو كانت طوق نجاته من الإحباط الذي يتمناه له أعداؤه الكثيرون..

* * *

إن الحديث عن أمراض الصحوة الإسلامية نغمةٌ سائدة وعالية في صفوف أعداء هذه الصحوة، يسفِّهون به قَدْرها، ويهوِّنون به من شأنها، وينفِّرون الناس منها بهذا الحديث.. لكنَّ الغيورين على هذه الصحوة، المناضلين في سبيلها - بالفكر، أو بالعمل، أو بهما معًا - يخوضون بشجاعة المناضلين ميدان النظر في هذه الأمراض، تطويقًا لآثارها، وبحثًا عن سبل البرء من أدوائها، وذلك حتى تبلغ هذه الصحوة بالأمة الهدف الذي قامت من أجله: الإحياء الحضاري والبعث القومي وتجديد واقع المسلمين بالإسلام الحضاري المتجدد أبدًا..

ونحن إذا تخيرنا مثالًا من الأبحاث التي عرضت، من منطلق إسلامي، لأمراض الصحوة الإسلامية، فسنجد الغيورين على هذه الصحوة يذكرون من هذه الأمراض:

١ - **التفرق والتشرذم**: الذي يبدد الطاقات، بل ويجعل بأس الإسلاميين بينهم شديدًا..

٢ - **التطرف والغلو**: ليس في النسك والعبادات، وإنما في سرعة إصدار الأحكام، واختيار الحاد والعنيف منها، والميل إلى التعميم في هذه الأحكام - من مثل « الجاهلية » و « التكفير » - حتى على فصائل أخرى مُنطلَقُها الإسلام!..

٣ - **الغرور**: بالقوة الذاتية، مهما ضَعُفت، وبالحصيلة الفكرية مهما هُزِلت.. والاستعلاء على الآخرين..

٤ - **الانغلاق على الذات**: اجتماعيًا وإنسانيًا وفكريًا، بإهمال العلاقات بالتيارات الفكرية والحركية الأخرى، وإسقاط الفكر غير الإسلامي من الحسبان، محليًا كان أو عالميًا، بل ورفض الفكر الإسلامي الذي لم ينتجه أو يجزه أعلام « الجماعة » وأمراؤها!..

٥ - **السطحية**: في تصور الحلول للمشكلات المعقدة التي تواجه الأمة، وتعترض سبيل العمل الإسلامي..

٦ – **الارتجال**: النابع من النظرة وحيدة الجانب؛ لِغَيْبة التصورات المختلفة والبدائل المتعددة التي تطرحها التيارات الأخرى للمشكلات..

٧ – **تقديس التراث**: بعدم التمييز بين « الدين المقدس » و « الوحي » و « الوضع الإلهي »، وبين الإبداع والاجتهاد الإسلامي المحكوم بقدرات المجتهدين ومواقفهم الفكرية وزمانهم والمكان الذي عاشوا فيه، وملابسات الواقع الذي اجتهدوا له.. ويدخل في ذلك: التعبد بنصوص ليست وحيًا.. بل وبتفسيرات لنصوص الوحي.. بل والتعبد بأحداث التاريخ الإسلامي المبكر.. وتجريد النصوص من ملابساتها: التي هي « مذكرات تفسيرها ».. وكذلك اجتزاء بعض النصوص، وعزلها عن سياقها، وغيبة « القراءة المتكاملة والمقارنة للنصوص » [1] !..

تلك بعض من « الأمراض » الملحوظة في بعض الفصائل الشبابية الإسلامية..

° ° °

وعند هذا الحد من هذا « التمهيد »، نسأل عن علاقة ذلك بالأستاذ المودودي؟؟!..

إن بعضًا من خصوم الأستاذ المودودي يحمّلونه تبعة جميع هذه الأمراض.. فهو مبتدع نظرية « الحاكمية »: وأول من حكم على المجتمعات الإسلامية باللاإسلامية، فقال « بالجاهلية الجديدة » و « بالتكفير »، وتلك المقولات المودودية هي القاسم المشترك بين فصائل الغلو في حركة الصحوة الإسلامية.. وكتاباته هي المصادر الأكثر شيوعًا وتأثيرًا لدى الفصائل التي تنتشر فيها هذه الأمراض... هكذا يقول خصوم الرجل؛ إسلاميون وغير إسلاميين...

أما أنصاره، فإنهم يبرئونه من جميع ذلك.. ويدعو بعضهم إلى التمييز بين فكره – الذي ينفون عنه أي خطأ – وبين صورة هذا الفكر كما تجلت عند الشهيد سيد قطب (١٣٢٤ – ١٣٨٦هـ/١٩٠٦ – ١٩٦٦م).. فهم ينحون باللائمة على سيد قطب، الذي جرد مقولات المودودي من ملابساتها الهندية الخاصة، ووظفها في المناخ العربي

---

(١) انظر بحث الأستاذ محيي الدين عطية بعنوان: أمراض الصحوة الإسلامية – محاولة للتشخيص والعلاج. مجلة (المسلم المعاصر) (ص ٩ – ٢١) عدد (٤٢) السنة (١١) جمادى الآخرة سنة (١٤٠٥هـ) أبريل سنة (١٩٨٥م) والبحث – قبل نشره – مقدم إلى الملتقى الثامن عشر للفكر الإسلامي، بالجزائر (١٠ – ١٦) يوليو سنة (١٩٨٤م).

الإسلامي المغاير.. بل وتصاعد ببعض هذه المقولات غلوًا وتطرفًا.. فلقد رفض « القومية » بعامة، على حين كان رفض المودودي « للقومية السياسية » التي أسس عليها « حزب المؤتمر الهندي » دعوته لوحدة الهند.. ولم يرفض « القومية الحضارية »، بل ودعا إلى مستقبل للهند مؤسس على تمايز قومياتها الحضارية... ومثل ذلك الموقف من مقولة « التكفير »، فعلى حين وقف المودودي بحكم « التكفير » عند الدولة - وكانت « استعمارية - هندوكية » - وعند حدود المجتمع - وكانت أغلبيته غير مسلمة والسيادة فيه للقيم غير الإسلامية - وجدنا سيد قطب يحكم بالكفر على الأمة، باستثناء التنظيم الذي اتخذ كتابه (معالم في الطريق) دليلًا ومنهاجًا [1]!.

ورغم وجاهة هذا الدفاع عن فكر الأستاذ المودودي، وصدق مقولة: تصاعد سيد قطب - في اتجاه المزيد من الغلو - بما قاله أبو الأعلى في « التكفير ».. **إلا أننا نود أن نلفت الانتباه إلى عدد من الحقائق الهامة.. والتي تزداد أهميتها عندما يكون مكانها هو « التمهيد » لكتاب عن الأستاذ المودودي..**

وأولى هذه الحقائق: أن الكثيرين من قراء المودودي ومريديه - ومنهم سيد قطب - قد عزلوا نصوصه عن ملابساتها، فنظروا إليها كدين، أو على الأقل « نظريات إسلامية » عامة، ولم ينظروا إليها كفكر سياسي إسلامي صيغ لملابسات متميزة وخاصة.. وساعدهم على ذلك أن الرجل لم يقدم مقولاته باعتبارها: الرؤية الإسلامية لمناضل مسلم في بيئة محددة، وإنما قدمها باعتبارها: « الإسلام »!.. ثم إن هؤلاء القراء والمريدين لم يلحظوا أن الرجل قد غير آراءه في الموضوع الواحد عندما تبدلت الظروف والملابسات - وسيأتي في هذا الكتاب ذكر لكثير من هذه النماذج والحالات -..

وثانية هذه الحقائق: أن صياغات الأستاذ المودودي لكثير من مقولاته قد ساعدت على كثير من اللبس والغموض والإبهام، الذي حال دون فهم حقيقة مراميه من وراء هذه المقولات.. فحينًا تكون الصياغات موهمة بغير ما يعنيه، وذلك بالتركيز على جانب من الفكرة، وإهمال الضوابط، وعدم الإشارة إلى الجوانب الأخرى - وستأتي، في ثنايا هذا الكتاب، أمثلة على ذلك في عرضنا لفكره عن « الحاكمية » و « التكفير » - وهما

---

(١) انظر كتابنا: الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، فصل « الجماعة الإسلامية » (ص ٨٥ - ١٤٢)، وفصل « تيار الرفض الكامل للواقع » (ص ١٤٣ - ١٧٢)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٨٥م).

من أخطر المقولات التي أشاعت وتشيع الغلو في صفوف كثير من الشباب الإسلاميين..

والحقيقة الثالثة: أن كثيرين من تلامذة الأستاذ المودودي وأتباعه لم ينتبهوا إلى أن الرجل كان « مفكرًا - مناضلًا - إثاريًا »، يكتب « للجماهير »، ومن ثم فلقد استخدم « التحريض العاطفي » مع « الفكر النظري المنضبط »، ولجأ إلى « العبارات المجازية » مع « المصطلحات العلمية »، وشاع جميع ذلك واختلط في سياق صياغاته لنظريات سياسية إسلامية هي أشد ما تكون حاجة إلى الصياغة الدقيقة المنضبطة، لتعلقها بالإسلام من ناحية، ولما يترتب عليها من الحكم على عقائد الناس من ناحية أخرى..

والحقيقة الرابعة: - والتي هي بمثابة الثمرة لما تقدم في هذا الموضوع - أن أتباع المودودي ومريديه لم يدركوا استحالة فهم المرامي الحقيقية للرجل من وراء المقولات النظرية التي أبدعها، دون القراءة « الشاملة - المقارنة » لكل آثاره الفكرية، أو أغلبها على الأقل.. فبهذا النهج في دراسة فكر المودودي، يتم: ضبط المصطلح... واستكمال عناصر كل مقولة نظرية.. وإدراك علاقة كل فكرة نظرية بالواقع الذي أثمرها.. وتتبع أثر تطور الواقع وتغيره على تطور المقولة وتغيرها.. فهذه الدراسة، بهذا النهج، هي وحدها الكفيلة بإدراك المرامي الحقيقية للرجل، ومن ثم إنصافه وإعطاؤه حقه لدى أنصاره وخصومه على السواء... وتلك هي المهمة التي ينهض بها - ربما للمرة الأولى - هذا الكتاب الذي نسوق بين يديه هذا « التمهيد »..

* * *

ونحن لا ندعي أننا أول من تنبه إلى هذه الحقائق بصدد دراسة فكر الأستاذ المودودي..

• فأحد قادة « الجماعة الإسلامية » - التي أسسها المودودي - يشير إلى تغير واختلاف « المفهوم الأيديولوجي » في باكستان، ذات الأغلبية المسلمة، عنه في الهند، ذات الأغلبية غير المسلمة، وأثر ذلك على تغير « الحقائق الموضوعية، التي تكون مفهوم عملية الحركة الإسلامية.. »[1].

ومع ذلك، فإن فصائل كثيرة في محيط الصحوة الإسلامية لا زالت تتعبد

---

(١) د. خورشيد أحمد: نموذج المودودي للبعث الإسلامي، بحث منشور في مجلة (المسلم المعاصر) العدد (٣١)، رمضان سنة (١٤٠٢هـ)، (ص ٨، ٩).

بالصياغات الفكرية التي صاغها المودودي لواقع الهند ما بين سنة (١٩٣٧م) وسنة (١٩٤١م).. الهند المستعمرة الإنجليزية، ذات الأغلبية الهندوكية!..

• وأثناء محنة « جماعة الأخوان المسلمين » الأولى.. وعندما ظهرت في صفوف بعض شباب الجماعة - بالسجن - مقولة المودودي عن « التكفير ».. تنبه الكثيرون ونبهوا إلى خصوصية هذا « **الفكر السياسي** ».. وكتب أحدهم فقال: « في سنة (١٩٤٩م) أرسلت من زنزانتي رقم (٢٢) بسجن مصر، خطابًا إلى حلب، طالبًا من مكتبة الشباب المسلم مجموعة كاملة من رسائل أبي الأعلى المودودي، لأقدم من خلالها دراسة عن فكر المودودي، **لأوقف عبث بعض الطلبة حينذاك**، ووصلتني (١٣) رسالة منها. **وقد علمنا وتعلمنا أن لكل أرض مناخها ومناهجها وأساليبها. والإسلام واحد من لدن عليم خبير!..** »[1].

ومع ذلك، فإن البعض يأبى إلا التعميم!..

• وفصيل من فصائل الحركة الإسلامية يناقش الذين انطلقوا من صياغات المودودي إلى تكفير المسلمين، لافتًا نظرهم إلى بعض الحقائق التي أشرنا إليها، فيقول هذا الفصيل في التقديم لإحدى طبعات رسالة الأستاذ المودودي (الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية): « وثمة ملاحظة على أسلوب الرسالة، فهي في الأصل خطبة، **والأستاذ المودودي زعيم شعبي وخطيب مفوه**، بالإضافة إلى أنه يبتغي اقتلاع مفاهيم خاطئة، وانتزاع قيم هابطة، وإحلال بدائل إسلامية، وهي عملية شديدة المشقة، كما أنه يستثير **عزائم الجماهير ويستنهض هممهم ويستجيش مشاعرهم.... وضروري، لهذه الأسباب، أن يستخدم الأسلوب الخطابي الحماسي، الذي من طبيعته المبالغة في التحذير من التقصير في الواجبات، والترهيب من الوقوع في شعب الكفر، والشدة في إصدار الأحكام العامة.**

ولقد ذهب بعض الناس، استنادًا لمثل هذا الأسلوب، واعتمادًا على واقع مفروض على المسلمين قهرًا، ذهبوا إلى الحكم بكفر سائر المسلمين إلا من ثبت لديهم إيمانه، أو ذهبوا على الأقل إلى التشكيك في إيمانهم، وفاتهم أن الأستاذ المودودي، الذي يستدلون بأقواله، قد استدرك على نفسه، وذكر بصريح اللفظ والعبارة أنه لا يقصد هذا المقصد الذي يرمون

---

(١) انظر كلمة: سعد سيد أحمد، على غلاف كتاب (أبو الأعلى المودودي، فكره ودعوته) للدكتور: سمير عبد الحميد إبراهيم، طبعة دار الأنصار، القاهرة، سنة (١٩٧٩م).

إليه، فها هو يقول في هذا الكتاب - (الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية) - ما نصه: « غير أن الذي لا ريب فيه أن تكفير رجل من رجال الإسلام بحكم الشرع والقانون وإخراجه من حظيرة الأمة المسلمة لا يتعلق بهذا المقام، فإن الحاجة فيه إلى الحيطة والتأني شديدة جدًا.. »[1]!.

ومع ذلك، فإن كثيرين يغضون الطرف عن مثل هذه الإشارات!..

• بل إن الذين ينظرون بفقه وتأمل في كتابات الأستاذ المودودي يرون أن الرجل قد نبه على السبيل الآمن لإدراك المرامي من وراء الصياغات، باستخدام « النظرة المقارنة » بين مختلف الصياغات، التي تعرض - في تفاوت وتمايز - للقضية الواحدة، نبه على ذلك في نص شديد الأهمية، وهو يتحدث عن منهجه المفضل في فهم القرآن والسنة.. فالقرآن، عنده « مهمته الحقيقية هي أن يعرض الأسس الفكرية والخلقية للنظام الإسلامي بوضوح، ثم يثبتها تثبيتًا قويًا بكلتا الطريقتين: التدليل العقلي، والتحريض العاطفي.. »[2].. ولذلك، فإننا « إذا أردنا الاستنتاج الصحيح، سواء من آية من آيات القرآن أو من حديث من أحاديث الرسول ﷺ يلزمنا أن نجيل فيهما نظرة شاملة تحيط بكل جوانبهما. وأما إذا تناولنا آية واحدة أو حديثًا واحدًا، بغض النظر عن سائر الأجزاء المتعلقة به المذكورة في الآيات والأحاديث الأخرى، وحسبناها تستقل بما تحويه فلا شيء ينقذنا من الارتطام في الخطأ والوقوع فريسة الفهم السيئ.. ».

وبعد أن حدد المودودي هذا المنهج « المتكامل - المقارن » في قراءة النصوص قراءة « تنقذنا من الارتطام في الخطأ والوقوع فريسة الفهم السيىء » ضرب لنا مثلًا فقال: « وأورد لك مثالًا على ما قلت:

أولًا: أن القرآن يركز، مرة على تأكيد الإيمان بالله فقط، كما جاء في آية: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴾ [فصلت: ٣٠].

---

(١) مقدمة كتبتها « لجنة الإعلام والنشر بالاتحاد العام لطلاب مصر » - وهي من فصائل الجماعات الإسلامية - بمصر - لطبعة القاهرة، لكتاب (الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية)، سنة (١٩٧٧م)، (ص ١٠، ١١).

(٢) المودودي: المبادئ الأساسية لفهم القرآن (ص ٦٢)، تعريب خليل أحمد الحامدي، طبعة الكويت، سنة (١٩٧١م).

ثانيًا: يقصر التأكيد على ضرورة الإيمان بالآخرة فقط، كما جاء في آية: ﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ ﴾ [الأنعام: ٣١].

ثالثًا: يذكر اليوم الآخر مع الإيمان بالله، كما ترى في آية: ﴿ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [البقرة: ٦٢].

رابعًا: أمر بالإيمان بالرسل مقرونًا بالإيمان بالله، وذلك في آية: ﴿ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ﴾ [آل عمران: ١٧٩].

خامسًا: يلقن الإيمان برسالة محمد ﷺ، بجانب الإيمان بالله بصفة خاصة، كما في آية: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ ﴾ [النور: ٦٢].

سادسًا: ينصبُّ على الحاجة الأكيدة إلى الإيمان بالآخرة والكتب الإلهية فقط، كما في آية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ﴾ [النساء: ١٣٦].

سابعًا: يقرر إنكار الإنسان للأنبياء والملائكة كفرًا وفسقًا، وهذا في آية: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٩٨].

ثامنًا: يبين للإيمان خمس شعب بصورة متماسكة، وهي: الإيمان بالله، والإيمان بالرسل، والإيمان بالكتب، والإيمان بالملائكة، والإيمان باليوم الآخر. وخذ لك مثالًا آية: ﴿ ... وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [البقرة: ١٧٧]. ولكن، من **الحقيقة أن هذه الآيات كلها لا تعارض بعضها بعضًا، بل تتضمن كل آية منها جزءًا أو شعبة من الأجزاء أو الشعب المتعددة للإيمان، حيث إن بعض الآيات شملت كل أجزائه وشعبه، بينما لم تؤكد الآيات الأخرى إلا جزءًا أو جزئين من الإيمان، آخذة بمبدأ التركيز على الجزء الذي يلائم المناسبة، ويلبي الضرورة المرحلية، ويحقق المقتضى الناشئ.. »** [1].

إن هذا المنهج « الشمولي – المقارن »، الذي حدده المودودي لفقه مرامي القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، هو في نظرنا، من أدق المناهج في الدراسة الواعية والعلمية لآثار أي مفكر من المفكرين.. فالنظرة الشاملة لجميع ما كُتب حول كل قضية من القضايا،

---

(١) المودودي: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ٣٩، ٤٠)، طبعة الكويت، سنة (١٩٧٧م).

وترتيب هذه الكتابات تاريخيًا، ورؤيتها في ضوء الواقع الذي أفرزها، والجمهور الذي توجهت إليه.. إلخ.. إلخ.. هي أكثر السبل أمنًا في المرامي الحقيقية لهذا المفكر من وراء ما صاغ من نظريات ومقولات.. أما الاجتزاء - وهو الداء الذي أصاب جمهورًا كبيرًا من مريدي الأستاذ المودودي - فإنه قائد لا محالة - كما قد حدث للأسف الشديد - إلى ما قد سماه الرجل بحق: « الارتطام في الخطأ والوقوع فريسة الفهم السيئ »؟!..

° ° °

لكل هذا الذي أسلفنا - في هذا « التمهيد » - كانت الحاجة شديدة وماسة وملحة إلى دراسة « **متكاملة - مقارنة - نقدية** »، تحدد - في دقة - المرامي الحقيقية للأستاذ المودودي من وراء مقولاته، التي أحدثت ولا زالت تحدث الكثير من الجدل واللغط في صفوف جماهير واسعة من تيارات الصحوة الإسلامية المعاصرة وجماعاتها، فتنصف الرجل من خصومه وأنصاره على السواء، وتجعل من ثمرات إبداع هذا « المفكر - المناضل » الكبير رصيدًا يثري الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وينير دروب السالكين طريق أسلمة الواقع الإسلامي، بدلًا من أن تشيع الضباب في سماء هذا الطريق..

وتلك هي المهمة التي نستمد من الله العون كي تتمكن من النهوض بها صفحات هذا الكتاب.

أ. د. محمد عمارة

بطاقةُ حَياة

• أيها المسلمون.. احملوا القرآن، وانهضوا، وحلِّقوا فوق العالم.. فليس من شأننا أن نلهث وراء العالم، بل علينا أن نشده إلى مبادئنا وأصولنا.. وإذا لم يكن العالم يُقدِّرنا؛ لأننا لا نسير خلفه، فيجب علينا أن نلفظَه ونلقي به بعيدًا..!

• إن حياتي ومماتي وَقْفٌ على هذا الهدف النبيل.. وسوف أسير قُدمًا، حتى لو لم يتقدم معي أحد. وسوف أسير وحيدًا، إذا لم يرافقني أحد. ولو اتحدت الدنيا وخالفتني، فلن أخشى خوض المعركة وحيدًا منفردًا؟!..

المودودي

* * *
* *
*

(١)

في « نسب » الأستاذ أبي الأعلى المودودي، وفي « وطنه » تتمثل عالمية الإسلام، التي تحتضن الأجناس والأوطان والقوميات..

فأجداده الأوائل عرب، نزحوا من شبه الجزيرة العربية إلى حيث أقاموا بإقليم أفغانستان، في مكان يدعى « جشت »، بالقرب من مدينة « هراة »..

وفي أواخر القرن التاسع الهجري - الخامس عشر الميلادي - هاجر من أفغانستان إلى الهند أحد أجداده، وهو: خواجه مودود... فمن شبه الجزيرة العربية... إلى أفغانستان.. إلى الهند - وبعد ذلك إلى باكستان - كانت رحلة الأسرة عبر الأوطان... ومن العربية.. إلى الفارسية.. إلى الأردية، كانت رحلة الأسرة عبر اللغات.. ولكن الانتماء الجامع والأول، لها، كان الإسلام!.

وفي « دهلي » - بالهند - ولد في سنة (١٢٦٦هـ/١٨٥٠م) - سيد أحمد حسن مودود - والد الأستاذ أبي الأعلى - وتعلم في جامعة « عليكره » الإسلامية، ودرس القانون.. واحترف التدريس حينًا، ثم تركه إلى المحاماة.. ثم اعتزل العمل والناس في سنة (١٣٢٢هـ/١٩٠٤م)... ليعود ثانية للعمل بالمحاماة، حتى أقعده مرض الشلل إلى أن انتقل إلى جوار ربه سنة (١٣٣٨هـ/١٩١٩ - ١٩٢٠م).

أما مفكرنا المناضل أبو الأعلى فلقد ولد في (٣ رجب سنة ١٣٢١هـ) (٢٥ سبتمبر سنة ١٩٠٣م).. وكان مولده في « أورنك آباد » الدكن بمقاطعة حيدر آباد... وعندما تفتحت عيناه على الحياة، في الثانية من عمره، كان والده في مرحلة العزلة عن الناس والزهد في الحياة..

وفي « أورنك آباد » قضى المودودي الأعوام الأربعة عشر الأولى من عمره.. وفي المنزل كان أصغر أبناء أبيه.. وكان أبوه هو معلمه الأول.. بدأ تعليمه بالمنزل، فأخذ يلقنه قصص الأنبياء، وتاريخ الإسلام، والهند، مركزًا على التربية الدينية، وتقويم لغة ابنه أبي الأعلى، حفظًا لها من أي اعوجاج... وحتى يوسع الوالد مدارك ولده، ويعجل بنضجه، كان يصطحبه معه إلى مجالس أصدقائه من المثقفين وعلماء الإسلام..

وعندما بلغ أبو الأعلى الحادية عشرة من عمره التحق بالمدرسة - في الصف الثامن -

وفيها برزت ملكاته التي تبلورت بالتعليم في المنزل على يدي والده.. لقد سنحت له الفرصة فكتب المقالات.. وألقى الخطب في المدرسة، واجتذب بتفوقه إعجاب مدرسيه...

ولقد حدد تدين الوالد للفتى أبي الأعلى طابع التعليم الذي توجه إليه.. فلقد كان والده راغبًا في تنشئته واحدًا من علماء الإسلام، فاتجهت دراسته إلى اللغة العربية والفارسية - وفيهما تراث الإسلام - ودرس الفقه والحديث.. ولم يتجه إلى دراسة اللغة الإنجليزية حتى هذا التاريخ..

وعندما أنهى أبو الأعلى دراسته النظامية، واجتاز امتحان « مولوي » - المعادل لدرجة « الليسانس » - واجهته أولى الأزمات في حياته المليئة بالصعاب!.. فلقد كان مرض الشلل قد دهم والده فأقعده عن الكسب والحركة.. وكان على مفكرنا الشاب أن يناضل لكسب نفقاته ونفقات أبيه.. وكان العمل هو المنقذ له من روح اليأس التي خيمت على سماء الأسرة في سنوات مرض أبيه. وعن هذه الأزمة الأولى، في حياته كتب يقول: « ... ومرت الأيام بطيئة، ومعها كانت قناديل الأمل تخبو رويدًا رويدًا، وبدأت حقائق الحياة المرة تكشف عن طعمها، وعلمتني تجارب سنة ونصف درسًا مفيدًا، وهو أن لا سبيل للإنسان سوى الكفاح من أجل لقمة العيش. لقد وهبني الله ملكة الكتابة، التي صَقَلْتُها بالقراءة والمطالعة... ومن هنا قررت أن أجعل من قلمي وسيلة للرزق »!..

لقد قرر أبو الأعلى أن يكون قلمه هو السبيل والأداة في اكتساب عيشه.. وأعانه على ذلك أن أخاه الأكبر « سيد أبو الخير المودودي » كان صحفيًا.. وفي سنة (١٣٣٦هـ/١٩١٨م) كان مديرًا لتحرير جريدة مدينة « بجنور » فغادر أبو الأعلى موطن ميلاده ونشأته « أورنك آباد » إلى « بجنور » ليعمل محررًا بالجريدة مع أخيه.. لكن هذا العمل لم يستمر طويلًا، فلقد أغلقت السلطة الإنجليزية الحاكمة الجريدة.. فكان أول صدام مباشر بين المودودي وبين سلطات الاستعمار الإنجليزي!..

(٢)

وبانتهاء محنة مرض والده - بوفاته - بدأت مرحلة جديدة في حياة المودودي، اقترن فيها عمله الصحفي بانعطافته الإسلامية.. فلم تعد الصحافة مجرد حرفة لكسب المال ثمنًا للخبز والدواء.. وإنما غدت وسيلة لمساعدة المسلمين وأداة لنصرة الإسلام..

وكانت المخاطر قد أحدقت بالخلافة الإسلامية عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى، وهزيمة الدولة العثمانية مع « المحور ».. وكان لمسلمي الهند تعلق شديد برمز الخلافة، فهي الرباط الجامع للمسلمين، والسهام الموجهة إلى نحرها هي ذات السهام التي يحتل أصحابها شبه القارة الهندية، وانفراط عقد الولايات العثمانية يبلغ بالتحدي الاستعماري لعالم الإسلام قمة الانتصار... فلما قامت بالهند سنة (١٣٣٧هـ/١٩١٩م) حركة « إحياء الخلافة الإسلامية » انخرط المودودي في صفوفها، فكانت أول نضال له في سبيل الإسلام، فيها تفتّح وعيه الإسلامي، وبدأت خطواته الأولى على الدرب الذي نذر له كل ما وهبه الله من طاقات وملكات..

وكانت الصدامات بين الهندوس والمسلمين قسمة دائمة ودامية من قسمات الحياة الهندية، وتكونت « جمعية إعانة وغوث المسلمين » ضحايا هذه الصدامات، فشارك المودودي في أعمال هذه الجمعية، بل كان الروح المحركة لنشاطها.. وهنا تفتح وعيه على المشكلات المحلية للإسلام والمسلمين في شبه القارة الهندية.. فكما أدرك - بالعمل في حركة « إحياء الخلافة » - المشكلات العالمية للإحياء الإسلامي.. أدرك - بالعمل في « جمعية إعانة وغوث المسلمين » - المعضلات المحلية والخاصة للإحياء الإسلامي في شبه القارة الهندية، فبدأ يمسك بالخيوط الأولى لمشروع حياته: البعث الإسلامي لأمة الإسلام!..

وفي صحبة أخيه « سيد أبو الخير » انتقل أبو الأعلى إلى مدينة « جبلبور »، وشاركا في تحرير مجلة « تاج » الأسبوعية، لبضعة أشهر.. ثم انتقلا إلى مدينة « بهو بال » وتكررت رحلاتهما بين هاتين المدينتين عاملين في صحافتهما... ثم هجر الأخ الأكبر العمل الصحفي.. على حين انخرط فيه أبو الأعلى بكل ما لديه من طاقات.

وبدأ المودودي في سنة (١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م) يسعى لتنظيم الجهد الصحفي كي يكون أفعل في نصرة الإسلام وخدمة المسلمين، فكون « جبهة صحفية » تسعى بأقلام أصحابها في هذا السبيل.. وزادت اهتماماته السياسية.. وأضاف إلى وسائل نضاله الخطابة في جموع المسلمين..

وعادت جريدة « تاج » إلى الصدور، يومية، من مدينة « جبلبور »، فعاد المودودي إلى العمل بها.. فلما عاودت الحكومة الاستعمارية إغلاقها بعد دعوى قضائية أدين فيها رئيس

تحريرها، غادر المودودي « جبلبور » إلى « دهلي »، آسفًا على ما سببه للجريدة ورئيس تحريرها.

وفي « دهلي » اشترك مع مدير « جمعية علماء الهند » في إصدار « جريدة مسلم »، ثم تولى إدارة تحريرها ثلاث سنوات حتى أغلقت سنة (١٣٤١هـ/١٩٢٢ - ١٩٢٣م)!... لكن الجمعية أعادت إصدارها مرة أخرى سنة (١٣٤٣هـ/١٩٢٤م)، فعمل بها المودودي مرة أخرى.. واستمر ينهض بعبء تحريرها حتى سنة (١٣٤٧هـ/١٩٢٨ - ١٩٢٩م).. وكان انفصاله عن هذه الجريدة، هذه المرة، باختياره، فلقد رفض التعاون مع « جمعية علماء الهند » عندما والى المتحدث باسم هذه الجمعية « حزب المؤتمر » الهندي وخطته لاستقلال الهند كدولة واحدة ذات قومية واحدة، السيطرة فيها للهندوك!..

وأثناء تلك الفترة، التي أصبحت الصحافة فيها هي الحرفة الوحيدة للمودودي والأداة الأولى لرسالته، شعر بحاجته إلى دراسة الإنجليزية وإتقانها ومطالعة آدابها.. فعكف على ذلك، واستطاع بلوغ ما أراد، فأصبح يطالع، في يسر وسهولة، مصادر التاريخ والفلسفة والاجتماع ومقارنة الأديان وغيرها باللغة الإنجليزية... وأنجز، في ذات الفترة - ما بين سنة (١٣٣٩هـ/١٩٢١هـ) وسنة (١٣٤٢هـ/١٩٢٣م) دراسة الأدب العربي والتفسير والحديث والمنطق.. فنمت معارفه في فكر الحضارة العربية، وزادت معرفته بالفكر الإسلامي مع ازدياد انخراطه في النضال للإحياء الإسلامي..

وعندما نضجت معارف المودودي بعلوم الإسلام وزادت علائقه بنضالات المسلمين في شبه القارة الهندية، أضاف إلى أدوات نضاله: تأليف الكتب..

وفي الوقت الذي كانت أوروبا الاستعمارية قد جعلت صدور المسلمين أغمادًا لسيوفها!.. كان قطاع من « هنادكة » الهند ينتقدون الإسلام، زاعمين أنه قد انتشر بالسيف، وليس بالحجة والقدوة والبرهان!... ويومها وجه الزعيم المسلم الهندي محمد جوهر (١٢٩٥ - ١٣٥٠هـ/١٨٧٨ - ١٩٣١م) نداءه إلى الشباب المسلم أن يدفعوا ويدحضوا هذا الاتهام الظالم، الذي شارك فيه الزعيم الهندوسي غاندي (١٢٨٦ - ١٣٦٧هـ/١٨٦٩ - ١٩٤٨م)... ولقد استجاب المودودي لهذا النداء، فكان طليعة تآليفه الإسلامية كتابه (الجهاد في الإسلام) الذي أكمل تأليفه سنة (١٣٤٧هـ/١٩٢٨م) ليكون استهلالاً ذا دلالة على ما ستحفل به سنوات حياته القادمة من « فكر - نضالي » و « نضالات - فكرية » في سبيل البعث الإسلامي!..

ولقد دعت هذه الانعطافة التي اجتذبت المودودي إلى التأليف.. دعته إلى التحرر من العمل الصحفي فترة كتب فيها - غير كتابه (الجهاد في الإسلام) - كتاب (الدولة الآصفية والحكومة البريطانية) وكتابه عن أصول ومبادئ الحضارة الإسلامية - ومسألة الجبر والقدر.. فبرزت ملكته - ما بين سنة (١٩٢٨م - ١٩٣٢م) - كمؤلف، إلى جانب ملكته كصحفي، وموهبته كخطيب..

(٣)

ومع دخول العقد الرابع من القرن الميلادي العشرين - حقبة الثلاثينيات - أخذت تتضح، على مستوى الهند، صورة الطرح المتميز الذي يقدمه المودودي لمستقبل المسلمين الهنود.. فلقد أطل بمؤلفاته، من منبر فكري مستقل عن الجمعيات والجماعات الإسلامية الأخرى، وعن تصوراتها لمستقبل المسلمين الهنود... وكانت حقبة أشبه ما تكون بمفترق الطرق بالنسبة للمسلمين هناك..

• فالبعض انخرط في حركة التحرير والاستقلال التي كان يقودها « حزب المؤتمر »، ذو الأغلبية الهندوكية، لبناء الهند المستقلة الواحدة، دولة ديمقراطية علمانية، بالمفهوم الغربي للديمقراطية والعلمانية، تأسيسًا على أن وحدة الأرض قد أقامت قومية واحدة لعموم سكان الهند، رغم اختلافهم في الديانات واللغات والثقافات..

• والبعض كان يدعو إلى كيان متميز - في إطار اتحادي أو مستقل - لمسلمي الهند عقب الاستقلال.. ولكنه كان يتصور قومية المسلمين الهنود على ذات الصورة التي أفرزتها الحضارة الغربية للقوميات..

• لكن المودودي تقدم إلى الناس بتصور جديد، مؤسس على تميز المسلمين بقومية حضارية إسلامية، تميزهم عن الهندوك، الأمر الذي يستوجب تميزهم بكيان سياسي، هو « دولة » في إطار اتحادي مع الهنادكة، أو منفصلة ومستقلة إذا لم يكن هناك سبيل إلى هذا الاتحاد.. وهذه الدولة هي إسلامية القومية والحضارة والشرعية، تمثل نواة ونموذجًا للبعث العام للإسلام والمسلمين في مواجهة - لا القومية الهندوكية فحسب - وإنما - في الأساس - الحضارة الغربية المادية الإلحادية، التي تمارس - بالاستعمار وبالتغريب - القهر والاستعلاء والهيمنة على غيرها من الحضارات!..

بهذا الفكر المتميز أطل المودودي على أمته مع حقبة الثلاثينيات من القرن العشرين ..وكانت مجلته (ترجمان القرآن) - التي أصدرها من « حيدر آباد الدكن » سنة (١٣٥١هـ/١٩٣٢م) والتي جعل شعارها: « **احملوا، أيها المسلمون، القرآن، وانهضوا، وحلِّقوا فوق العالم** »! - كانت هذه المجلة المنبر المودودي المستقل لتصوراته المتميزة للبعث الإسلامي في الهند والإحياء العام لأمة الإسلام.. فمنها أخذ يطل على قرائه من منبره الخاص، وليس من خلال مقالات يكتبها في مجلات وصحف يصدرها الآخرون.. خاصة وقد باعدت الأحداث والخيارات بينه وبين كثير من هؤلاء الآخرين؟!..

وكان تأثير المودودي - عبر (ترجمان القرآن) - عاملًا قويًّا من عوامل اشتداد ساعد التيار الإسلامي في الهند، والذي تبلور في حزب (الرابطة الإسلامية)، وحسم الموقف بدعوته إلى استقلال الولايات ذات الأغلبية الإسلامية، استقلالًا ذاتيًّا، عن تلك التي أغلبيتها من الهنادكة، وذلك في مؤتمره الذي عقد في « لنكو » سنة (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م).

ولشهرة المودودي، واتساع دائرة تأثيره الفكري، وجاذبيته النضالية في محيط التيار الإسلامي، دعاه - في سنة (١٣٥٦هـ/١٩٣٧م) المفكر والفيلسوف والشاعر محمد إقبال (١٢٩٠ - ١٣٥٧هـ/١٨٧٣ - ١٩٣٨م) - وكان أبرز رموز التيار الإسلامي في الهند - دعاه إلى « لاهور » ليمارس نشاطه في محيطٍ كثافتُه البارزةُ إسلاميةٌ، فلبى المودودي دعوة إقبال، وغادر « حيدر آباد » إلى « لاهور »..

وفي العام التالي (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م) لبى إقبال نداء ربه، فانتقل إلى جواره.. فزادت الحاجة إلى هذا « المفكر - المناضل » المودودي ليملأ هذا الفراغ الذي ظهر بعد رحيل إقبال.

وفي السنوات الثلاث (١٣٥٨ - ١٣٦٠هـ/١٩٣٩ - ١٩٤١م) التي أعقبت موت إقبال صاغ المودودي ملامح نظرياته في السياسة والقومية والدولة الإسلامية، وقدم تصوره لمستقبل المسلمين الهنود، فبلور المعالم الأساسية لصورة البعث الإسلامي كما رآه على ضوء الواقع الذي كان يعيشه في ذلك التاريخ.. وحدد موقعه من « التحدي الحضاري » الذي كان يواجه مسلمي الهند في تلك الحقبة التاريخية، والذي تمثل في

فكر الحضارة الغربية الغازية، والمواقع التي تحصن بها في العقل الهندي، والأرض التي احتلها في الثقافة الهندية.. **وكانت أبرز معالم هذا « التحدي الحضاري » - كما رآها المودودي - هي:**

١ - القومية السياسية المبنية على « وحدة الأرض » و « المصلحة السياسية الواحدة » لعموم الهنود في التحرر من الاستعمار الإنجليزي.. والتي تتجاهل انقسام الهنود إلى « قوميات حضارية ».

٢ - والدولة « الديمقراطية » - بالمفهوم الغربي.. وعلى النمط الغربي - التي تحكمها « الأغلبية » وتخضع فيها « الأقلية »... متجاهلة حالة الهند الخاصة، التي تجعل الأغلبية ثابتة أبدًا، ومن ثم منفردة بالحكم دائمًا وأبدًا؛ لأن الفوارق بينها وبين الأقلية هي « ثوابت حضارية » وليست « جزئيات وتفصيلات » قابلة للتغيير..

٣ - و « العَلمانية »، التي تفصل « الدين » عن « الدولة »، ولا تجعل الدين قسمة يتمايز بها الناس قوميًا وحضاريًا.. وما تمثله هذه « العَلمانية » من سيادة الروح « المادية » للحضارة الغربية في مختلف مناحي الحياة.. الأمر الذي يتعارض مع روح الحضارة الإسلامية تعارضًا جذريًا..

أما الجناح الآخر لهذا « التحدي الحضاري » - الذي واجهه المودودي بمؤلفاته السياسية والفكرية في تلك الحقبة - فكان « التخلف الموروث »، والمحسوب - زورًا وبهتانًا - على حضارة الإسلام وعقيدته وشريعته، وهو التخلف الذي تمثل في الفكر « الإسلامي » التقليدي السائد في المؤسسات « الإسلامية » التقليدية - صوفية كانت أو تعليمية - وهو الفكر الذي طمس تألق الإسلام وجاذبيته، فأسهم هذا الطمس في دفع الكثيرين من مسلمي الهند إلى صفوف « حزب المؤتمر »، بعد أن اعتقدوا أن النمط الحضاري الغربي هو أنسب الأنماط لنهضة « عموم الهند »!..

صاغ المودودي فكره حول هذه القضايا المحورية.. والذي واجه به - بل تحدَّى - هذا « التحدي الحضاري » في كتبٍ خمسة، مثلت - وظلت تمثل - مجماع المعالم الأساسية لإسهامه النظري في ميدان الاجتهاد لبعث الإسلام في العصر الحديث - **وهذه الكتب هي:**

١ - (المسلمون والصراع السياسي الراهن) الذي كتبه سنة (١٣٥٦هـ/١٩٣٧م)..

٢ - و (الأمة الإسلامية وقضية القومية) الذي كتبه سنة (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م).

٣ – و (النظرية السياسية الإسلامية) وهي محاضرة ألقاها سنة (١٣٥٨هـ/١٩٣٩م).

٤ – و (الحكومة الإسلامية) الذي كتب فصوله بين سنتي (١٣٥٨هـ/١٩٣٩م) و (١٣٦٠هـ/١٩٤١م).

٥ – و (موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه) الذي كتبه سنة (١٣٥٩هـ/١٩٤٠م).

وبهذه الكتب – مع (بحث عن العبادات الإسلامية) وفكره السياسي والاجتماعي الذي حملته صفحات مجلته (ترجمان القرآن) – صاغ المودودي « فكره ».. وبدأت تلح عليه « مهمة الأداة » الملائمة لحمل هذا « الفكر »، والجديرة بالنضال في سبيل تجسيده ووضعه في الممارسة والتطبيق؟!..

* * *

ولقد كان الرجل واعيًا بأن كتبه هذه، وإن حملت المعالم الرئيسية لتصوراته، فإنها لا تحمل كل ملامح الإصلاح الذي تتطلبه نهضة الإسلام والمسلمين.. فالأداة المناضلة – الجماعة الإسلامية المنظمة – هي السبيل إلى بناء المجتمع والدولة الإسلامية.. والسيطرة على الواقع ومواجهة مشكلاته بالحلول، ووضع الفكر في التجربة والممارسة.. كل ذلك هو الطريق – الذي لا طريق سواه إلى وضوح الرؤية لمختلف جوانب القضايا والمشكلات وإلى تقديم المزيد من الأجوبة على المزيد من علامات الاستفهام...

ولقد كتب المودودي عن هذه القضية فقال: « إن الناس عندما **يطالبوننا بصياغة للعمل واضحة**، جوابًا منهم على اقتراحنا بالإصلاح، فكأنا بهم يحسبون أن موضع العمل هو القرطاس، مع **أن العمل إنما يكون على الأرض، وأن غاية ما يمكن من العمل على وجه القرطاس في حقيقة الأمر، هو أن نوضح ما في النظام الحاضر من المفاسد والأخطاء وما يجر على الإنسانية من المضارّ والويلات، ونثبت المعقولية والصحة في المقترحات الإصلاحية التي نقدمها ونريد الناس على تنفيذها.** ثم إن المسائل التي إنما تتعلق بالعمل بعد ذلك، فصارى ما يمكن في بابها على وجه القرطاس هو أن نجعل الناس يتصورون، بوجه عام: كيف يمكن القضاء على ما في النظام القديم من المفاسد والمستقبحات؟ وكيف يمكن تنفيذ المقترحات الجديدة مكانها؟.. **أما أنه: ماذا يكون من الصورة الشاملة لكل ذلك؟ وماذا سنقطع من مراحله الجزئية؟ وعلى أيِّ وجهٍ سنحل ما يعترضنا من المسائل في كل مرحلة من مراحله؟ فكل هذه الأمور مما لا يمكن أن يعرفه**

أحد سلفًا، ولا أن يجيب في بابه بجواب قاطع »[١].

لقد حدد الرجل أبرز معالم الطريق - كما رآها - وبدأ السعي في سبيل بناء الأداة النضالية القادرة على استيعاب الجهود المؤمنة بهذه المعالم، والراغبة في السعي على طريق النضال الموصلة إليها... أداة « التنظيم ».. تنظيم « الجماعة الإسلامية »..

(٤)

كانت كتابات المودودي عن « القومية المتميزة لمسلمي الهند »، وعن ضرورة تميزهم بكيان سياسي - دولة - اتحادية أو مستقلة، قد غدت نظرية حزب (الرابطة الإسلامية) التي لا خلاف عليها.. ومع ذلك أدرك المودودي أن هذا الحزب ليست له صلاحيات الأداة النضالية لتحقيق الغايات التي يريد.. فهذا الحزب يسعى إلى « **دولة للمسلمين** »، بينما يسعى المودودي إلى « **دولة إسلامية** ».. وفارق جوهري وكبير بين طبيعة الهدفين.. فحزب الرابطة يريد للمسلمين دولة قومية ديمقراطية علمانية لا تختلف كثيرًا في الجوهر الفكري عن الدول « الإسلامية » التي تتبنى مفاهيم الحضارة الغربية في القومية والديمقراطية وعلاقة الدولة بالدين... أما المودودي فإنه يريد للمسلمين - ومن يرتضي العيش معهم - « **دولة إسلامية** » تنسلخ عن فكرية الحضارة الغربية، وتحتكم إلى شريعة الإسلام.. ولذلك فلقد سعى إلى إقامة الأداة النضالية القادرة على تحقيق هذه الغايات..

لقد رفض طريق « حزب المؤتمر »، وناصبه العداء.. وناصر سعي « حزب الرابطة الإسلامية » نحو إقامة « باكستان ».. لكنه أخذ يحلم بتنظيم يجعل من « باكستان » المنتظرة « دولة إسلامية، لا مجرد « دولة للمسلمين الهنود »!..

ولقد رفض، في تلك الفترة، التعيين أستاذًا بالجامعة العثمانية في « حيدر آباد ».. وغادرها في سنة (١٩٣٨م) إلى « لاهور » فبدأ أُولى خطواته على الطريق نحو إقامة التنظيم الذي رآه أداة لوضع نظرياته في الممارسة والتطبيق.. لقد أسس « إدارة دار الإسلام »، التي أصبحت مركز تحريك النشاط الواسع الذي غدا محورًا له، ووعاءً تصب فيه ردود الفعل الإيجابية لهذا النشاط.. وقال عن عمله في هذه الإدارة: « لقد أحسست فجأة أنني انتقلت من مقبرة ساكنة صامتة إلى مدينة عامرة بالأحياء، الذين

---

(١) المودودي: الربا (ص ١٢١، ١٢٢)، تعريب محمد عاصم الحداد، طبعة دار الأنصار، القاهرة، بدون تاريخ.

أحسوا بضرورة استفساري عن هدفي، وبرنامجي، وطريقة عملي، وقاموا بمد يد العون لي بعد أن اطمأنوا إلى ما أدعوهم إليه.. ».

وكان البرنامج الذي أعلنه لـ « إدارة دار الإسلام » هذه مكونًا من أربع نقاط:

١ – تزكية الأفكار وتطهيرها..

٢ – وإصلاح ذات الفرد..

٣ – وإصلاح المجتمع..

٤ – وإصلاح نظام الحكم..

ولقد كانت هذه « الإدارة » مركزًا لمعاونة المسلمين من ضحايا الصدامات الدائمة بين الهندوس والمسلمين.. و « محطة تنظيمية » على الطريق إلى الهدف الكبير: إقامة تنظيم « الجماعة الإسلامية ».. التنظيم القادر على تربية جيل من الإسلاميين الذين يحملون الإسلام فيجعلون منه البديل الحضاري القادر على استخلاص الأوطان الإسلامية من قبضة الحضارة المادية الغربية، ومع استخلاص هذه الأوطان يستخلص كذلك، عقول المسلمين من فكرية التغريب.. فعلى قدر عظم هذه المهمة النضالية يكون قدر الأداة النضالية وطبيعتها.. وحول هذه المهمة كتب المودودي يقول: « لا بد أن تكون الحركة التي تقوم لإعلاء كلمة الإسلام وجعل نظامه نظامًا غالبًا في الأرض، متدفقة تدفق السيل، كما جاءت إلينا الحضارة الغربية كسيلٍ جارفٍ واستولت على كل شعبة من حياتنا، فإنه **لا يمكن أن تُزحْزح الحضارة الغربية عن مكانها وتُنَحّى عن منصب الغلبة والهيمنة الذي تبوأته إلا بهذا التدفق والهيمنة..** » [1] ؟!.... فعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم!..

لكن الرجل لم يبالغ في صورة التنظيم الذي يسعى لإقامته، فيبعث اليأس حوله من إمكانية تأسيسه.. فالبعث الإسلامي المنوط بهذا التنظيم لا يبدأ من فراغ، كما كان حاله زمن البعثة النبوية وجيل صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام.. فلهذا البعث الجديد رصيد إسلامي كبير.. ولذلك « فإن القوة التي تلزمنا اليوم لا يستلزم حصولنا عليها أن يكون لدينا أمثال هؤلاء المسلمين الورعين الأتقياء، ومثل هذا التنظيم الاجتماعي الذي كان موجودًا في صدر الإسلام. فقط يكفي:

---

(١) المودودي: واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٧٩، ١٨٠)، ترجمة محمد عاصم الحداد، طبعة بيروت، سنة (١٩٧٥م).

- أن يتكون لدى المسلمين شعور عام بضرورة السير على أصول الإسلام.

- وأن يكون لديهم رأي عام يمكنه التصدي لانتشار تأثير الحضارة غير المسلمة على جماعة المسلمين.

- وأن يوجد هذا الرأي العام. بطريقة واضحة، هدفًا قوميًا للمسلمين.

- وأن يتمكن هذا الرأي العام من قيادة حركة نضالية من أجل تحقيق هذا الهدف.

- وأن يكون لدى هذا الرأي العام شعور يعيد الضالين إلى طريق البداية، وأن يوقف تطور حركة النفاق والغدر داخل إطار الجماعة المسلمة.. »[1].

وإذا لم يكن ضروريًا لهذا التنظيم المأمول أن يكون على « **مستوى** » التنظيم الاجتماعي الذي أقامه الرسول ﷺ فمن الضروري أن يكون على « **نهجه** ».. إذ « **علينا أن ندرس الأسلوب التنظيمي لرسول الله ﷺ، فلو شئنا أن يكون للأمة الإسلامية تنظيم سليم فليكن على نفس انهج المحمدي.** أقام الرسول ﷺ المجتمع الإسلامي على أساس انتقائه أولًا لأولئك الناس الذين يتسمون - بطبيعتهم وفطرتهم - بالصدق الخالص، ويميلون بطبعهم إلى الحياة الطاهرة، ثم قام باستخدام أحسن وسائل التعليم والتربية، فأصلحهم فردًا فردًا، ووضع في قلب كل فرد هدفًا ساميًا في الحياة، وجعل من شخصية كل فرد شخصية قوية متينة حتى التف هؤلاء الأفراد وتجمعوا حول هذا الهدف السامي، ولم يعد هناك خوف من أية قوة مهما كانت، ولم يعد الطمع في أية فائدة أو الخوف من أي ضرر، لم يعد هذا ولا ذاك بقادرٍ على أن يزحزحهم عن هذا الهدف.. »[2].

لقد كانت قضية إنشاء هذا التنظيم، على هذا النهج المحمدي، هي الشغل الشاغل للأستاذ المودودي.. فبدونه يتم استقطاب مسلمي الهند إما إلى « حزب المؤتمر » أو إلى « حزب الرابطة الإسلامية ».. ورغم الفوارق التي لا تنكر بينهما، فإن النتيجة ستكرس استمرار الهيمنة للحضارة الغربية على المسلمين.. ولقد عبر المودودي عن معاناته هذه، التي بلغت - وفق تعبيره - حد « الجنون بفكرته »، فقال: « إن ما ابتليت به من جنون، لا يمكن أن يساويني فيه أي مجنون، فمنذ سنوات وأنا أبلّغ أفكاري إلى أناس كلما

---

(١) المودودي: المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٨٨)، ترجمة د. سمير عبد الحميد إبراهيم، طبعة القاهرة، سنة (١٩٨١م).

(٢) المرجع السابق (ص ٦٨).

اقتربت منهم أراهم وكأنهم ابتعدوا عني!.. إن قدرهم يختلف عن قدري.. إن مركز اهتماماتهم منفصل تمامًا عن مركز اهتماماتي، وروحهم غريبة عن روحي. آذانهم صارت غريبة عن لغتي. هذه الدنيا ما هي إلا عالم آخر لا تأنس إليه طبيعتي.. »[١] ؟!..

ولا عجب أن يبلُغَ الوَلَهُ بالمودودي - من أجل تأسيس « التنظيم » - هذه الحدود.. فلقد رأى هذا « المفكر - المناضل » في أداة « التنظيم » السبيل لتحقيق جوهر خلافة الإنسان عن الله في عمارة الكون!!.. ذلك « أن نظام الاستخلاف في الأرض لا يمكن أن يتغير ويتبدل بمجرد وجود فرد صالح أو أفراد صالحين مشتتين في الدنيا، ولو كانوا في ذات أنفسهم من أولياء الله تعالى، بل ومن أنبيائه ورسله. إن الله تعالى لم يقطع ما قطع من المواعيد لأفراد متفرقين مشتتين، وإنما قطعها لجماعة منسقة متمتعة بحسن الإدارة والنظام قد أثبتت نفسها - فعلًا - أمة وسطًا، أو خير أمة في الأرض... إن نظام الإمامة لن يحدث فيه أي تغيير ولا انقلاب بمجرد وجود فئة مثل هذه الأرض، بحيث إنها إذا تألفت وأخذت في الوجود مكانها، تنزلت من السماء الملائكة ونحّت الفاسقين الفاجرين عن كرسي السلطة والسلطان وبوؤوه هؤلاء الصالحين المؤمنين، بل إن مما لا مندوحة عنه لهذه الفئة المؤلفة أن تستمر في المكافحة والمناضلة لقوى الكفر والفسق على كل خطوة من كل حلبة من حلبات الحياة الدنيا، وتثبت ما في نفسها من حب للحق وكفاءة للاضطلاع بأعباء إمامة الأرض ببذل التضحيات والمساعي في سبيل إقامة الحق. وذلك شرط لم يستثن منه حتى الأنبياء والرسل - عليهم الصلاة والسلام - فأنّى لأحد اليوم أن يتمنى على ربه أن يستثنيه منه ؟!.. »[٢].

فلا أثر للأمة - على التغيير والانقلاب - إلا بالجماعة المنظمة..

ولقد كتب المودودي كثيرًا، مشبهًا الأمة برُكّاب يركبون قطارًا.. والتنظيم المؤثر والحاسم فيه هو « القائد - السائق ».. وما لم يظهر « القائد الإسلامي » فينتزع الزمام من الحضارة الغربية القائدة، فستظل الأمة هملًا دون تأثير، مهما حملت من النوايا الطيبة والرغبات الحسان..... « فالدنيا قطار يسيّره محرك الفكر والبحث، وسائقو هذا المحرك هم المفكرون والباحثون، ويسير هذا القطار دائمًا في الاتجاه الذي يقوده إليه السائق،

---

(١) المودودي: فكره ودعوته (ص ٤٠، ٤١).

(٢) الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية (ص ٤٠).

وركاب هذا القطار كلهم مجبورون على الاتجاه حيث يسير القطار، سواء كان في هذا الاتجاه بغيتهم أم لا... ولا يوجد إلا صورة واحدة لتغيير وجهة السفر، وهي القيام بالاستيلاء على المحرك وتوجيهه إلى الوجهة المطلوبة. وفي وقتنا هذا يستولي على محرك قطار حياتنا أناس لا يعرفون الله، ولا نصيب لهم من الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي؛ ولهذا فالقطار يعدو سريعًا يحمل المسافرين على ظهره إلى محطة الإلحاد والمادية، وجميع المسافرين يبتعدون أكثر وأكثر عن محطة الإسلام طوعًا أو كرهًا.. ولا سبيل لتغيير وجهة هذا السير إلا بقيام رجل يملك همة وعزمًا، يخرج من بين المؤمنين بالله، ويجاهد ويجتهد من أجل الاستيلاء على محرك هذا القطار ويخطفه من أيدي الملحدين.. »[1]!..

ولقد حاول المودودي - على امتداد السنوات الثلاث التي سبقت تأسيس « الجماعة الإسلامية » في سنة (١٣٦٠هـ/١٩٤١م) حاول جمع « الجماعات الإسلامية، الموجودة في ذلك الوقت، تحت ظل نظام واحد أو برنامج واحد يفي باحتياجات الإسلام بصورته الحقيقية »، وذلك بدلًا من إنشاء جماعة جديدة وبديلة لهذه الجماعات.. ولكن القائمين على هذه الجماعات لم يستجيبوا لمحاولاته.. فانطلق من الخطوة الأولى التي خطاها على هذا الدرب: « إدارة دار الإسلام » - والتي زامله في إنشائها أربعة رجال؟!.. فتأسست مجموعات صغيرة مرتبطة بهذه الإدارة وأهدافها.. وحملت الكتب والمنشورات وصفحات مجلة (ترجمان القرآن) الدعوة إلى تأسيس « الجماعة الإسلامية »[2].. فاستجاب لهذه الدعوة خمسة وسبعون رجلًا، اجتمعوا في « لاهور »؛ حيث أسسوا هذا التنظيم، فتحقق حلم المودودي في (٣ شعبان سنة ١٣٦٠هـ) (٢٦ أغسطس سنة ١٩٤١م) - وانتخبوه أميرًا لها.. وبايعوه على ذلك بيعة إسلامية.. ويومها قال - في الخطبة التي أعقبت بيعته: « **إن هذه الحركة هي هدف حياتي الأساسي. حياتي ومماتي وقفٌ على هذا الهدف النبيل. وعلى كل حال فقد وضعت نفسي على بداية الطريق، وسوف أهب الروح في سبيل الوصول إلى النهاية... سوف أسير قُدمًا، حتى لو لم يتقدم معي أحد. وسوف أسير وحيدًا. إذا لم يرافقني أحد. ولو اتحدت الدنيا أجمع وخالفتني فلن أتورع ولن أخشى خوض المعركة وحيدًا منفردًا** »[3]؟!.

---

(١) المودودي: فكره ودعوته (ص ١٣٨، ١٣٩). (٢) المرجع السابق (ص ٤٥، ٤٦).
(٣) المودودي: فكره ودعوته (ص ٤٩).

ولقد كان مذهب المودودي أن بيعة الجماعة لأميرها تتم له بصفته الأمير، لا بصفته الشخصية، وذلك « حتى لا يصل الأمر فيما بعد إلى تقديس الشخصيات ».. لكن مذهب الرجل، في الحقيقة كان يعطي هذا الأمير كل السلطات ومطلق السلطات في إدارة شؤون الجماعة وتسيير كل شؤونها.. فهي بيعة دينية، كبيعة المؤمنين للرسول ﷺ [1].. وللأمير على الجماعة نفس الطاعة التي لله ورسوله على المؤمنين.. إذ « من الوجهة الدينية الخالصة، فإن طاعة عامة أفراد الجماعة لأميرهم، في المعروف، جزء لطاعتهم لله ورسوله ».. وعضو الجماعة « بطاعة أوامر الأمير المشروعة إنما يطيع الله ورسوله في حقيقة الأمر، ويكون مبادرًا إلى السمع والطاعة لأميره على قدر ما يكون على اتصال بالله ورسوله، ويكون مقصرًا في السمع والطاعة لأميره على قدر ما يكون مقصرًا في اتصاله بالله ورسوله.. » [2] ؟!..

ولقد ذهب المودودي في الاستدلال على الطابع الديني لسلطات أمير الجماعة، وفي قياس هذه السلطات على حالة النبوة، فكتب في تفسيره لقول الله سبحانه في سورة النور: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمُ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [النور: ٦٢].. كتب في تفسير قوله، سبحانه: ﴿ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ ﴾: « أي أن الرسول – وأمير الجماعة بعد الرسول – له أن يأذن أو لا يأذن، حتى بعد بيانكم له حاجتكم. فإن رأى الرسول – أو الأمير بعده – أن الحاجة الاجتماعية أشد وأهم من حاجتكم الفردية، فمن حقه أن لا يأذن لكم، وليس لكم، إذن أن تشكوه أو تسيئوا به الظن.. » [3] ؟!.

وفي اعتقادنا أن الأستاذ المودودي قد جانبه الصواب في الاستدلال على سلطات الأمير بهذه الأدلة.. فالرجل، رغم نقده للصوفية في بيعة المريد للشيخ.. ورغم مذهبه السني، إلا أنه قد اتخذ موقف الشيعة في قياسها الإمامة والإمارة على النبوة... والذي يفضي إليه فقه هذه القضية من قضايا الإمامة، هو أن بيعة الأمير تختلف، في الطبيعة والتبعات، عن بيعة الرسول – عليه الصلاة والسلام – .. فبيعة الرسول دينية،

---

(١) المرجع السابق (ص ٢٠٣ – ٢٠٦).

(٢) المودودي: تذكرة دعاة الإسلام (ص ٧٣)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٧م).

(٣) المودودي: تفسير سورة النور (ص ٢٢٧)، طبعة القاهرة – بدون تاريخ – توزيع دار المسلم.

بمعنى أنها كانت معيار الانتقال من الشرك إلى الإيمان بالإسلام، ومن ثم فإن الخروج منها هو خروج من الإيمان إلى الجاهلية.. فمن مات وليس في عنقه هذه البيعة، على وجه التحديات، مات ميتة جاهلية.. ولذلك كانت هذه البيعة بيعة الله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ ﴾ [الفتح: ١٠].. وليست كذلك بيعة الأمراء والخلفاء.. فلقد أبطأ عنها بعض الصحابة، ولم يقل أحد بأنهم قد عادوا يومئذ، إلى الجاهلية.. ومات الصحابي الجليل، وأحد النقباء الاثني عشر: سعد بن عبادة (١٤هـ/٦٣٥م) دون أن يبايع أبا بكر الصديق، أو الفاروق عمر بن الخطاب بالخلافة.. ولم يقل أحد إنه قد مات ميتة جاهلية!..

ولقد لعب مفهوم المودودي هذا عن بيعة الأمير وسلطانه الديني وسلطاته المطلقة، لعب ولا يزال يلعب دورًا سلبيًا في صفوف الكثير من فصائل الصحوة الإسلامية حتى الآن؟!..

لقد قام تنظيم « الجماعة الإسلامية » يدعو مسلمي الهند إلى طريق جديد، غير طرق « حزب المؤتمر » و « حزب الرابطة الإسلامية » - وكانا قد استقطبا الجمهرة الواعية من هؤلاء المسلمين - وكان على هذا التنظيم أن يتحدى الفكر السائد والأعراف المألوفة ويحفر لنفسه في الصخر مجرى جديدًا.. ولقد تحدث أمير الجماعة، المودودي، إلى أعضائها عن هذا « التحدي » الذي لا بد لهم من تجسيده في محيطهم، فقال: « عليكم أن تدخلوا في حرب مع أهل بيوتكم وأقربائكم وأصدقائكم وبيئتكم التي ترتبطون بها، لا بمعنى أن تصارعوهم أو تسابوهم أو تناظروهم، وإنما بمعنى أن تكونوا - على انفرادكم وفي حياتكم الجماعية - بالغين من ولوعكم بغايتكم والتزامكم بمبادئكم وضوابطكم حيث لا يصبر على حياتكم المتقيدة بالمبدأ الذين يقضون حياتهم في الدنيا بدون ما غاية ولا هَمّ؛ كالبهائم، ويقوم أزواجكم وأولادكم وآباؤكم وأمهاتكم وأقرباؤكم وأصدقاؤكم احتجاجًا على سلوككم، حتى تصبحوا كالأجانب بين ذويكم وفي دياركم، وتكونوا كالقذى في عين الناس، أو كالغصة في حلقهم حيث تعملون لكسب معاشكم، ويعود كرسي المكتب الذي يحلم الناس بالتربع عليه والترقيات والمناصب والجاه، كالموقد المليء جمرًا بالنسبة لكم. وعلى كلٍّ، **يجب أن تبادروا إلى الحرب مع كل واحد من الناس على قدر قربه منكم..** »[1] ؟!.

---

(١) تذكرة دعاة الإسلام (ص ٣٤، ٣٥).

وهذا النص الهام، الذي نجد صداه واضحًا في (معالم في الطريق) للشهيد سيد قطب.. ونجده سلوكًا شائعًا لدى عديد من فصائل شباب الحركة الإسلامية المعاصرة، لا يمكن فهمه إلا في ضوء تقييم المودودي لمجتمعه يومئذ.. فلقد كان في نظره مجتمعًا « جاهليًا - كافرًا »، ومن هنا كانت دعوته إلى « الجماعة الإسلامية » كي تحاربه، وتتحداه، وتستعلي عليه كل الاستعلاء!..

لقد كان العام الذي تأسست فيه « الجماعة الإسلامية » هو ذات العام الذي ألف فيه المودودي كتابيه: (المصطلحات الأربعة الأساسية في القرآن) و (الإسلام والجاهلية) وفيهما صاغ فكره عن « جاهلية » المجتمع و « كفره »، ليسد الطريق على فكرية التغريب التي سادت أوساط حزبي « المؤتمر » و « الرابطة » على السواء!.. فحزب المؤتمر كان يسعى إلى دولة أغلبيتها الدائمة هندوكية، وتستلهم فكر الحضارة الغربية الذي يستبعد الدين من القومية ومن القانون على السواء.. وحزب الرابطة، وإن سعى إلى دولة مسلمة إلا أن صبغها بصبغة الإسلام لم يكن من غاياته، لسيادة المفاهيم الغربية في أوساطه إلى حدٍّ كبير..

كذلك كتب المودودي عام تأسيس « الجماعة الإسلامية » كتاب: (نظام التعليم الجديد) وكتاب (الإسلام والمسألة الاقتصادية).. وبدأ كتابة تفسيره للقرآن الذي سماه: (تفهيم القرآن)..

وبعد عامين من هذا التاريخ (١٣٦٢هـ/١٩٤٣م) نقلت « الجماعة الإسلامية » مركزها الرئيسي من مدينة « لاهور » إلى قرية « دار الإسلام »، التابعة إلى « بتهانكوت ».. وفي ذات العام أتم المودودي تأليف عدة كتب؛ منها: (طريق الأمن) و (عقاب المرتد)..

وتصاعد إسهام « الجماعة الإسلامية » - بالكتب، والمنشورات، وبالخطب، والمؤتمرات، وعبر صفحات (ترجمان القرآن) - تصاعد إسهامها في الدعوة والتحضير لاستقلال مسلمي الهند في دولة « باكستان ».. وفي تلك الفترة - ما بين (١٣٦٣هـ/١٩٤٤م) و (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م) - فرغ المودودي من تأليف كتبه: (دين الحق) و (الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية) و (وجهة النظر الأخلاقية في الإسلام) و (شهادة الحق)..

ووقفت الحركة الإسلامية بالهند على أعتاب حلمها التاريخي.. إقامة دولتها: « باكستان »!..

(٥)

في (١١ شوال سنة ١٣٦٦هـ) - (٢٨ أغسطس سنة ١٩٤٧م) - أعلن قيام دولة « باكستان ».. وكان المودودي، يومئذٍ في « دار الإسلام » بيتهانكوت؛ حيث المركز الرئيسي « للجماعة الإسلامية »، وكانت الهند تموج بحوادث العنف بين الهندوس والسيخ من جانب والمسلمين من جانب آخر، وكثيرون من المسلمين يفرون مهاجرين من المناطق التي لا يمثلون أغلبية سكانها إلى الولايات التي تكونت منها « باكستان ».. وكان المودودي وجماعته يقيمون المعسكرات للاجئين ويجاهدون كي يخففوا عنهم بعض المعاناة..

وعندما جاءته أنباء إعلان قيام « باكستان » غمرته فرحة العمر.. لقد قام « بيت الإسلام »، الذي ناضل في سبيل ارتفاع بنيانه منذ تفتح وعيه الإسلامي قبل نحو ثلاثة عقود من الزمان.. صحيح أن الدولة قد قامت تحت قيادة « حزب الرابطة الإسلامية » - الذي يريدها « دولة للمسلمين » - على حين يريدها المودودي و « الجماعة الإسلامية »: « دولة إسلامية » - لكن قيام البيت خطوة عملاقة تسهل النضال من أجل حكمه بشريعة الإسلام... ولقد عبر المودودي عن مشاعره إزاء هذا الحدث التاريخي في حياة المسلمين الهنود، فقال: « **إنني لا أعتبر هذه البلاد بلادنا، بل هي بيت الإسلام!. لقد واتتنا الفرصة، لأول مرة بعد قرون، لنقيم دين الله في صورته الحقيقية، ونقدم للعالم أجمع المثال العملي لفَلاح هذا الدين ونجاحه. إنها نعمة كبرى أنعم الله بها علينا، ويجب علينا أن نصونها ونحافظ عليها بشتى الطرق وبأي ثمن. إنني أتمنى أن يشعر كل باكستاني بعاطفة تجاه هذه النعمة، وأن يقدرها حق قدرها، وأن يحفظها في قلبه وروحه، وأن يشعر أنه لا توجد أية تضحية أعظم وأغلى من الحفاظ على هذه النعمة..** »[١]!.

وبقيام باكستان انتقلت أغلبية « الجماعة الإسلامية » إليها، وبقي منها قسم في الدولة الهندية، كجمعية إسلامية إصلاحية تعمل بين المسلمين الذين فضلوا البقاء هنودًا..

---

(١) المودودي: فكره ودعوته (ص ١٤٩، ١٥٠).

وفي خضم المخاض الذي عاشه المسلمون في صراعهم مع الهندوس والسيخ.. وفي محنة الهجرة إلى ولايات الدولة الجديدة، ومعسكرات الإيواء، والبحث عن مصادر للعيش في وطنهم الجديد.. في خضم هذه الأحداث الكبرى نشط تنظيم « الجماعة الإسلامية »، بقيادة أميرها المودودي، في تأسيس إدارات خدمة المهاجرين واللاجئين.. وامتد نشاط الجماعة إلى الطبقة العاملة، فأنشأت منظمات للضمان الاجتماعي، لتحل مشكلات العمال مع أصحاب الأعمال، بالود والتعاون، منعًا للظلم وحتى تقطع الطريق على فكرية - أيديولوجية - الصراع الطبقي الماركسية.. وامتد النشاط كذلك إلى الحركة الطلابية، فتأسست « جمعية الطلبة المسلمين ».. وإلى عالم المرأة المسلمة، فتأسست شُعَبٌ نسائية « للجماعة الإسلامية »... كما أنشأت الجماعة العديد من مؤسسات الخدمة العامة؛ مثل المستشفيات والعيادات الطبية.. والمراكز التعليمية التي تعلم العلوم الدينية والحديثة معًا، والتي تقوم بمحو أمية الأميين.. وأنشأت كذلك عددًا من المكتبات التي تيسر للناس القراءة والاطلاع..

ونقلت « الجماعة الإسلامية » مركزها ومقرها الرئيسي من قرية « دار الإسلام » بتهانكوت إلى « لاهور ».. وتطلع المودودي وجماعته للنضال من أجل « أسلمة باكستان » لتكون نموذج البعث الإسلامي الحديث.. ولم يكن الطريق معبدًا.. بل إن الأشواك والعقبات والمحن والإحباطات التي لقيها المودودي وجماعته على طريق « أسلمة الحياة والدولة »، في ظل « باكستان المسلمة » قد فاقت مثيلاتها التي واجهتهم في مواجهة الإنجليز والهندوس؟!.. وتوالى مسلسل الأحداث:

• بعد خمسة شهور من قيام باكستان (ربيع أول سنة ١٣٦٧هـ / يناير سنة ١٩٤٨م) - ألقى المودودي أول خطاب له في « كلية الحقوق » بلاهور.. وطالب فيه بتأسيس النظام الباكستاني وفقًا للقانون الإسلامي وطبقًا للشريعة الإسلامية... وفي الشهر التالي أعاد الكرَّة، فألقى خطابًا ثانيًا، بذات الكلية، عرض فيه مطالب أربعة خاصة بالقانون الإسلامي، دعا المجلس التأسيسي إلى إعلانها، وهي:

١ - جعل الحاكمية في باكستان لله وحده..

٢ - وجعل الشريعة هي القانون الأساس للبلاد..

٣ - وإبطال كل القوانين المخالفة الشريعة..

٤ - والتزام الحكومة بتحكيم الشريعة في كل تصرفاتها [1].. - وهي - في الحقيقة - قضية واحدة، عرضها في أربع نقاط!..

وفي الشهر الذي يليه ألقى بالعاصمة « كراتشي » خطابًا عامًا في اجتماع شعبي حول ذات الموضوع: المطالبة بالنظام الإسلامي لباكستان.. وكانت هذه الخطب الثلاث بداية حملة منظمة بدأتها « الجماعة الإسلامية » للضغط على الحكومة في هذا الاتجاه..

• وبعد عام من قيام باكستان توفي رئيسها الأول وزعيم حزب الرابطة الإسلامية القائد محمد علي جناح (١٢٩٣ - ١٣٦٧هـ/١٨٧٦ - ١٩٤٨م) - وكان عارفًا بنضال المودودي يكنُّ له احترامًا وتقديرًا - توفي محمد علي جناح في سبتمبر سنة (١٩٤٨م).. وفي الشهر التالي كان المودودي أول معتقل يدخل السجن في باكستان؟!.. ففي (٤ أكتوبر سنة ١٩٤٨م) (٢٦ ذي العقدة سنة ١٣٦٧هـ) اعتقلت حكومة غلام محمد علي الأستاذ المودودي وقادة « الجماعة الإسلامية » وضيقت الخناق على نشاط أعضاء الجماعة.. وأمضى المودودي - الذي لم يعتقل من قبل في ظل حكم الإنجليز وسيطرة الهندوس! - أمضى في السجن - بباكستان عشرين شهرًا؟!.. لكنه ألف فيها كتبه: (نظام الحياة الإسلامي) و (وسائل تنفيذ القانون الإسلامي في باكستان) و (حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية).. وغيرها!.. وأفرج عنه في (١٠ شعبان سنة ١٣٦٩هـ/ ٢٨ مايو سنة ١٩٥٠م)..

• وأثناء وجود المودودي في السجن كانت الحكومة الباكستانية - ترضية للرأي العام الإسلامي وتخديرًا له - قد أصدرت ما سمي بـ « قرار الأهداف »، الذي حدد أن الهدف هو تطبيق الشريعة الإسلامية في باكستان - فشن المودودي وجماعته - على امتداد أربعة أشهر (رمضان سنة ١٣٦٩هـ - ذي الحجة سنة ١٣٦٩هـ / يونية سنة ١٩٥٠م - سبتمبر سنة ١٩٥٠م) شنوا حملة دعائية واسعة لشرح « قرار الأهداف »، وذلك حتى لا تتراخى الحكومة عن تنفيذه، ولا تنحرف عن جوهره..

وفي (المحرم سنة ١٣٧٠هـ / أكتوبر سنة ١٩٥٠م) صعد المودودي من حملته، فألقى خطابًا عامًا في اجتماع جماهيري بمدينة « لاهور » اتهم فيه الحكومة بعدم الجدية في تطبيق « قرار الأهداف »، وبالاتجاه نحو إلغاء العمل بالقوانين المدنية، والسعي لإقامة الحكم الديكتاتوري في البلاد...

---

(١) المودودي: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ٥٦، ٥٧)، طبعة بيروت، سنة (١٩٥٧م).

وأوغلت الحكومة في عنادها، وكشفت عن وجهها، فتراجعت عن مقترحاتها الدستورية، لكنها أرادت إلقاء التبعة على علماء الإسلام، فتحدتهم أن يتفقوا على مسودة دستور إسلامي للبلاد! فاشترك المودودي، مع ثلاثين من كبار علماء باكستان، يمثلون أقاليمها ومؤسساتها الفكرية ومذاهبها الإسلامية، وعقدوا لقاء « في كراتشي » في (١٢ ربيع الثاني سنة ١٣٧٠هـ / ٢١ يناير سنة ١٩٥١م) اتفقوا فيه على نقاط الدستور، وقدموها إلى الحكومة!..

وفي (جمادى الثاني سنة ١٣٧٠هـ / مارس سنة ١٩٥١م) جرت الحملة الانتخابية في باكستان، فأسهمت فيها « الجماعة الإسلامية » بتزكية ومساعدة أقرب المرشحين إلى برنامجها الإسلامي...

وفي (١٠ صفر سنة ١٣٧١هـ / ١٠ نوفمبر سنة ١٩٥١م) عقدت « الجماعة الإسلامية » مؤتمر عموم باكستان.. وخطب فيه المودودي، مطالبًا بتحكيم الشريعة في البلاد..

وفي (رجب - شعبان سنة ١٣٧١هـ / أبريل - مايو سنة ١٩٥٢م) أصدرت الجماعة الإسلامية نداءً طالبت فيه بـ « النقاط الثماني »، من أجل الإسراع في تدوين الدستور الإسلامي لباكستان.. وهي:

١ - الشريعة هي قانون البلاد.

٢ - ولا يسن قانون مخالف لها.

٣ - وإلغاء القوانين المخالفة لها.

٤ - وتحمل الحكومة مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥ - وعدم إهدار حقوق الإنسان المدنية عن طريق المحاكم الجائرة.

٦ - وحصول الناس على حقهم عن طريق محاكم البلاد ضد الهيئات الإدارية أو غيرها من الهيئات الحكومية.

٧ - وتحرير المحاكم من تدخل الحكومة.

٨ - وضمان الحكومة ضرورات الناس؛ كالغذاء والكساء والمسكن والعلاج والتعليم..

وعلى امتداد شهور سنة (مايو - ديسمبر سنة ١٩٥٢م/ شعبان سنة ١٣٧١ - ربيع أول سنة ١٣٧٢هـ) نشطت « الجماعة الإسلامية » في حملة جديدة للضغط على الحكومة كي تضع الدستور... ولقد توجت هذه الحملة بتقديم الحكومة « مقترحاتها » الدستورية في (ربيع الثاني سنة ١٣٧٢هـ/ديسمبر سنة ١٩٥٢م).

• وفي (ديسمبر سنة ١٩٥٢هـ/ ربيع ثاني سنة ١٣٧٢هـ) شارك المودودي في مؤتمر عقدته جميع الأحزاب الباكستانية، في « كراتشي »، لبحث الموقف من بدعة « القاديانية ».. وقرر هذا المؤتمر خروج القاديانية عن الإسلام.. وبعد ثلاثة أشهر (رجب سنة ١٣٧٢هـ/ مارس سنة ١٩٥٣م) أصدر المودودي كتابه: (قضية القاديانية)..

• وفي (١٩ جمادى الثاني سنة ١٣٧٢هـ/ ٦ مارس سنة ١٩٥٣م) تحققت نبوءة المودودي.. وكشفت الحكومة الباكستانية عن حقيقة اتجاهها.. فبدلًا من أن تقر « مقترحاتها » الدستورية، ألغت القانون المدني، واتجهت إلى الديكتاتورية، وأعلنت الأحكام العسكرية في لاهور.. وألقت القبض على الأستاذ المودودي وزملائه في (٢٨ مارس سنة ١٩٥٣م).

وفي (رمضان سنة ١٣٧٢هـ/ مايو سنة ١٩٥٣م) شكلت الحكومة محكمة عسكرية لمحاكمة المودودي، واثنين من زملائه؛ هما: نصر الله خان عزيز، والسيد تقي علي.. ولكن المحكمة أفرجت عنهم في (٧ مايو سنة ١٩٥٣م).. فأعادت الحكومة اعتقالهم في اليوم التالي؟!.. وقدمت المودودي إلى محكمة أخرى حكمت عليه - بعد يومين من اعتقاله في (١١ مايو سنة ١٩٥٣م) بالإعدام؟!.. فلما قامت الاحتجاجات - مظاهرات وإضرابات - استبدلت الحكومة عقوبة الإعدام بالسجن مدى الحياة؟!..

لكن نشاط « الجماعة الإسلامية » استمر في الدعوة لإلغاء الأحكام العسكرية، ووضع الدستور الإسلامي، وإطلاق سراح المسجونين والمعتقلين...

وفي السجن أمضى المودودي خمسة وعشرين شهرًا، أنجز فيها تأليف أجزاء كبيرة من تفسيره الشهير (تفهيم القرآن).. ولقد كتب إلى أخيه الأكبر « أبو الخير مودودي » رسالة من السجن المركزي الجديد، « بملتان »، يعلق فيها على المساعي المبذولة لدى الحكومة للإفراج عنه، تضمنت كلمات ذات دلالة، قال فيها: « إنكم حين تفكرون في

القيام بمحاولات لإطلاق سراحي فإنني لا أمنعكم هذا، والسبب الوحيد هو أنني لا أتحمل تعبكم، وخاصة والدتي المحترمة، ولكن الحقيقة أنني أرى أن هذا العمل غير ضروري، وغير لازم، فمن الأحسن أن تنتظروا بصبر إلى نهاية هذه البداية. **إن مطالعاتي طوال الحياة تخبرني أن هذه القوى لا يمكن أن تبقى موجودة، تلك التي تحاول أن تجد لها ملاذًا خلف القلاع؛ لأن الفرار من النزال في المعركة والاختفاء وراء القلاع هو علامة واضحة على الجبن، ولم يسخر الله أرضه هذه للجبناء!**. وهكذا تخبرني مطالعاتي أيضًا، أن هؤلاء الناس الذين يروجون تجارتهم عن طريق المكر والخداع والغش، والذين يرون « خطورة » في الظهور تحت ضوء الصدق والحقيقة، والذين يشعرون بضرورة قوانين « الأمن » لحماية سلطتهم، لم يرتفع نجم مثل هؤلاء الجبناء الذين أساءوا للأخلاق، ولا يمكن أن يرتفع، فهذا يتعارض مع العقل، ويتعارض مع قانون الفطرة، وتشهد تجارب آلاف السنين على أن هؤلاء لن يبقوا كثيرًا مهما حاولوا بكل ما لديهم من قوة، **قد يبقون فترة، إلا أنهم لا يمكن أن يبقوا كثيرًا..** »[1] ؟!..

ولقد صدقت نبوءة المودودي، وصدق استقراؤه للتاريخ.. ففي سنة (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م) ألغت المحكمة العليا في باكستان الأحكام العرفية، وتم إطلاق سراحه، دونما حاجة إلى موافقة أو توقيع من الحاكم العسكري العام، الذي فقد سلطاته بحكم المحكمة العليا؟!..

• وخرج المودودي من السجن.. فشارك في مؤتمر عموم الباكستان « للجماعة الإسلامية »، بـ « كراتشي » والذي انعقد في (ربيع الثاني سنة ١٣٧٥هـ/ نوفمبر سنة ١٩٥٥م).. وعلا صوته - كما هي العادة - في هذا المؤتمر مطالبًا بالدستور الإسلامي.. وبعد خمسة أشهر (١٠ شعبان سنة ١٣٧٥هـ/ ٢٣ مارس سنة ١٩٥٦م) صدر الدستور الإسلامي لباكستان؟!..

لكن صدور الدستور لم يعن، بالنسبة للمودودي وجماعته، نهاية المطاف.. فالقوى العلمانية تتربص به الدوائر لتلغيه، أو تجمد تطبيقه... ولذلك شنت « الجماعة الإسلامية »، بقيادة المودودي، حملة لشرح مواد الدستور، وللدعوة إلى صيانته وتطبيقه، وصيانته من المخاطر المحدقة به، وخاصة من « العسكر والجنرالات »!..

---

(١) المودودي: فكره ودعوته (ص ١٩٢).

ولقد صدقت مخاوف المودودي.. فالجنرال إسكندر ميرزا، الذي مارس الحكم العسكري كحاكم عام في ظل الأحكام العرفية، لم يترك الحكم بعد أن ألغت المحكمة العليا هذه الأحكام العرفية.. بل إنه هو الذي أعلن الدستور، بعد أن انتخب رئيسًا مؤقتًا في (٥ مارس سنة ١٩٥٦م)؟!.. وها هو يعود لإعلان الأحكام العسكرية في (٧ أكتوبر سنة ١٩٥٨م/ ربيع أول سنة ١٣٧٨هـ) فيقف المودودي في ذات اليوم، بلاهور، ليلقي خطابًا عامًّا يهاجم فيه هذا الإجراء، ويحرض الشعب ضد الطبقة العَلمانية الديكتاتورية..

وتعيش باكستان بلا أحزاب ولا دستور.. ويتولى الجنرال محمد أيوب خان رئاسة الإدارة العسكرية، ثم تسند إليه أعمال الرئاسة في (٢٨ أكتوبر سنة ١٩٥٨م)... ويأتي عام (١٣٨٢هـ/١٩٦٣م) فتطلق السلطة العسكرية على قوانينها اسم الدستور.. ويمضي المودودي في الهجوم على هذه المهزلة فيسميها: « الأحكام العسكرية الدستورية »؟!.. وتبعث الحكومة بعملائها فيهاجمون اجتماع عموم باكستان « للجماعة الإسلامية » في (أكتوبر سنة ١٩٦٣م)، وذلك بإطلاق الرصاص أثناء إلقاء المودودي لخطابه، ويسقط أحد أعضاء الجماعة شهيدًا.. وتمضي « الجماعة الإسلامية » في النضال من أجل الحريات، فصاغت محضرًا يطلب تسمية البلاد باسم « جمهورية باكستان الإسلامية »، وإعطاء الأفراد حريتهم، ونشطت لجمع التوقيعات من الشعب على هذا المحضر، فبلغ طوله تسعة أميال؟! وتقدمت به إلى البرلمان، فثارت ثائرة الحكومة، وأصدرت في (٢٠ شعبان سنة ١٣٨٣هـ/ ٦ يناير سنة ١٩٦٤م) قرارًا بحظر نشاط الجماعة، استنادًا إلى قانون وضعه الإنجليز للهند المستعمرة سنة (١٩٠٨م)؟!.. واعتقلت المودودي وثلاثة وستين من قادة « الجماعة الإسلامية »...لكن المحكمة العليا بعد عشرة أشهر في (جمادى الثاني سنة ١٣٨٤هـ/ أكتوبر سنة ١٩٦٤م) تصدر حكمها برفع الحظر عن نشاط الجماعة، لبطلان قرار الحكومة، وبإطلاق سراح المودودي وزملائه الثلاثة والستين أعضاء « مجلس الشورى المركزي » للجماعة...

وخرج المودودي من السجن ليشترك مع التيارات السياسية الأخرى في جبهة تعارض الديكتاتورية التي يقودها الجنرال محمد أيوب خان... لكن الحكومة تزوّر الانتخابات (١٣٨٤هـ/١٩٦٥م) وتفرض حظرًا على نقد تصرفاتها، يخالفه المودودي عندما يهاجم تصرفاتها..

• وفي (١٣٨٥هـ/١٩٦٥م) نشبت الحرب بين الهند وباكستان.. فانخرط المودودي وجماعته في العمل الدعائي، وأقاموا عشرين مركزًا للإمداد الطبي في « آزاد كشمير ».. وتوقف القتال في أول أبريل من نفس العام..

• وفي (١٧ شوال سنة ١٣٨٦هـ/٢٩ يناير سنة ١٩٦٧م) انتقد المودودي تقديم الحكومة ليوم عيد الفطر، فاعتقلته حتى أفرجت عنه المحكمة العليا بعد شهرين قضاهما في السجن، فخرج في (١٥ مارس سنة ١٩٦٧م)..

وفي نفس العام سنة (١٩٦٧م) شاركت « الجماعة الإسلامية » مع أربع جماعات سياسية أخرى في جبهة « حركة الجمهورية الباكستانية »، وبدأت صراعًا ضد الديكتاتورية من أجل الجمهورية.. وخلال تلك الحملة من أجل الجمهورية مرض المودودي، وسافر للخارج فأجرى عملية جراحية استئصلت فيها كليته، ثم عاد ليشارك في الحملة من أجل الجمهورية قبل أن تلتئم جراحه!... ولقد اضطرت هذه الحملة الجنرال محمد أيوب خان إلى عقد مؤتمر مائدة مستديرة في (ذي القعدة سنة ١٣٨٨هـ/ فبراير سنة ١٩٦٩م) شارك فيه المودودي..

• وفي (٦ محرم سنة ١٣٨٩هـ/ ٢٥ مارس سنة ١٩٦٩م) قدم الجنرال محمد أيوب خان استقالته.. فقفز إلى الحكم واستولى على السلطة جنرال آخر هو يحيى خان - رئيس أركان الجيش - فألغى الدستور، وفرض الأحكام العرفية وبدأت الحلقة المفرغة تدور من جديد!.. لكنه في (ذي القعدة سنة ١٣٨٩هـ/ يناير سنة ١٩٧٠م) وعد الشعب بانتخابات تعقد لانتخاب برلمان يضع دستورًا للبلاد، وشهدت باكستان أطول انتخابات في تاريخ الانتخابات.. فلقد بدأ الإعداد لها في يناير، وظهرت نتائجها في ديسمبر!..

. وأثناء هذه الانتخابات كان المودودي مريضًا، أقعده المرض عن الإسهام في أعمالها.. لكنه نبّه إلى مخاطر النزعات الانفصالية في باكستان الشرقية، والتي كانت تستثمر ما أصابت به الديكتاتورية العسكرية البلاد - وخاصة الإقليم الشرقي - من مساوئ ومظالم وويلات.. فنشطت « الجماعة الإسلامية » للتصدي للعناصر الانفصالية أثناء الحملة الانتخابية... لكن نتائج الانتخابات، ومضاعفاتها قد حملت إلى باكستان أكثر ثمرات الحكم العسكري مرارة، وأشد نتائج غياب الحرية كآبة وتشوهًا.. فلقد اتجهت باكستان الشرقية إلى الانفصال والاستقلال تحت اسم « دولة بنجلاديش »

في (محرم سنة ١٣٩١هـ/ مارس سنة ١٩٧١م)، فتدخل الجيش لقمع الحركة الانفصالية، فهجمت الهند بجيشها وزحفت على « بنجلاديش » مؤيدة الحركة الانفصالية، في (ذي الحجة سنة ١٣٩١هـ/ نوفمبر سنة ١٩٧١م)، فانهزم الجيش الباكستاني، واستسلم، وأُسر منه تسعون ألف جندي... فكانت أسوأ نهاية للحلم الجميل الذي حلم به الرواد العظماء: إقبال.. وجوهر.. وجناح.. والمودودي.. والذي بدده الجنرالات الأقزام: إسكندر مرزا.. وأيوب خان.. ويحيى خان؟!..

• وفي العام التالي (٢٣ رمضان سنة ١٣٩٢هـ/ أول نوفمبر سنة ١٩٧٢م) طلب الأستاذ المودودي من مجلس شورى « الجماعة الإسلامية » إعفاءه من إمارة الجماعة.. وبعد أربعة أيام نزلت الجماعة على طلبه، فتفرغ للعمل الفكري، تاركًا العمل السياسي!.. وعاش بعد هذا التاريخ سبع سنوات، أكمل فيها تفسيره للقرآن (تفهيم القرآن) وشرع في كتابه (سيرة النبي)، الذي صدر في مجلدين..

(٦)

لقد تميز فكر الأستاذ المودودي بما يمكن أن نسميه « الموسوعية الإسلامية ».. فهو قد صنف - تقريبًا - في كل الميادين والمشكلات التي تمس من قريب حركة البعث والإحياء الإسلامي.. وفي مؤلفاته تبرز اهتماماته بالمخاطر الكبرى التي تعوق الإسلام إلى الهيمنة على حياة المسلمين، سواء أكان مصدر هذه المخاطر « التغريب » الآتي من الحضارة الغربية، أم « التخلف الموروث » عن الأسلاف.. ولذلك، فلقد تعرض الرجل لاضطهاد القوى العلمانية ولهجوم المؤسسات الإسلامية التقليدية على حد سواء.. العلمانيون اضطهدوه، وسجنوه، وكادوا أن ينفذوا فيه حكم الإعدام.. ثم أجهضوا حلمه في أن تكون باكستان هي « بيت الإسلام » ونموذج البعث الإسلامي الحديث.. والتقليديون من علماء الإسلام اعتبروا دعوته « فتنة »، وأصدروا ضده وضد أفكاره الفتاوى، بل والكتب التي قاربت - في حدود علمنا - الخمسة عشر كتابًا [١].. وذلك غير ما صدر ضده من كتب خارج باكستان؟!..

لكن الحقيقة هي الباقية.. فتأثير الرجل لا زال يقضُّ مضاجع خصومه، من العلمانيين ومن علماء الإسلام التقليديين على السواء.. وكفى بذلك شهادة له.. لقد اجتهد..

(١) محمد زكريا الكاندهلوي: المودودي: ما له وما عليه (ص ١١، ١٣، ١٤)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٩م).

وترك بصماته الفكرية على صفحة كتاب الصحوة الإسلامية المعاصرة.. وهي بصمات قابلة للبحث والنقد والتقييم - ولا سبيل إلى تجاهلها أو طي صفحتها بأيّ حالٍ من الأحوال... وإلا فمن ذا الذي يستطيع أن يتجاهل آثارًا فكرية « لمفكر - مناضل » هذه هي - فقط - عناوين المؤلفات التي أبدعها؟!:

١ - تفسير تفهيم القرآن (ستة أجزاء) بدأ كتابته سنة (١٣٦٠هـ/١٩٤١م) وأتمه سنة (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م).

٢ - الاصطلاحات الأربعة الأساسية في القرآن.. كتبه سنة (١٣٦٠هـ/١٩٤١م).

٣ - المكانة القانونية للسنّة..

٤ - القرآن والحديث..

٥ - الأصول الأساسية لفهم القرآن..

٦ - قضايا دينية..

٧ - محاضرات..

٨ - مسألة الجبر والقدر.. كتبه سنة (١٣٥٠هـ/١٩٣٢م).

٩ - رسائل ومسائل (ثلاثة أجزاء)..

١٠ - سيرة النبي (جزآن).. (هو آخر مؤلفاته)..

١١ - عقوبة المرتد في الإسلام.. كتبه سنة (١٣٦٢هـ/١٩٤٣م)..

١٢ - علامة الطريق..

١٣ - التفهيمات (ثلاثة أجزاء)..

١٤ - الحضارة الإسلامية: أصولها ومبادئها.. كتبه سنة (١٣٥٠هـ/١٩٣٢م)..

١٥ - بحث عن العبادات الإسلامية.. كتبه سنة (١٣٦٠هـ/١٩٤١م)..

١٦ - نظام الحياة الإسلامي.. كتبه سنة (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م)..

١٧ - الإسلام والجاهلية.. كتبه سنة (١٣٦٠هـ/١٩٤١م)..

١٨ - الحياة بعد الموت..

١٩ - طريق الأمان.. كتبه سنة (١٣٦٢هـ/١٩٤٣م)..

٢٠ – الجهاد في الإسلام.. كتبه سنة (١٣٦٦هـ/١٩٢٨م)..

٢١ – الدين الحق.. كتبه سنة (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)..

٢٢ – وجهة النظر الأخلاقية في الإسلام كتبه سنة (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)..

٢٣ – حركة تحرير الهند والمسلمين (جزآن)..

٢٤ – نظرية الإسلام السياسية.. كتبه سنة (١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)..

٢٥ – كيف تقام الحكومة الإسلامية.. كتب فصوله بين (١٣٥٨هـ/١٩٣٩م) و (١٣٦٠هـ/١٩٤١م)..

٢٦ – النشاط الانتخابي..

٢٧ – الانتخابات المختلطة.. لِمَ لا؟..

٢٨ – مسألة القومية.. كتبه سنة (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)..

٢٩ – المطالبة بالنظام الإسلامي..

٣٠ – قضايانا الداخلية والخارجية..

٣١ – تحليل لأحوال باكستان الشرقية..

٣٢ – الخلافة والملكية..

٣٣ – القانون الإسلامي..

٣٤ – أسس الدستور الإسلامي..

٣٥ – القانون الإسلامي والدستور.. كتبه سنة (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م)..

٣٦ – مقترحات دستورية..

٣٧ – الحقوق الأساسية..

٣٨ – تدوين الدستور الإسلامي..

٣٩ – حقوق أهل الذمة.. كتبه سنة (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م)..

٤٠ – استفتاء هام..

٤١ – نظرة نقدية على المقترحات الدستورية..

٤٢ – الدولة الإسلامية..

٤٣ – الجهاد في سبيل الله.. كتبه سنة (١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)..

٤٤ – الدعوة الإسلامية ومتطلباتها..

٤٥ – المسلمون: ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم..

٤٦ – إرشادات..

٤٧ – برنامج العمل القادم للجماعة الإسلامية..

٤٨ – الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية.. كتبه سنة (١٣٦٤هـ/١٩٤٥م)..

٤٩ – تجديد وإحياء الدين.. كتبه سنة (١٣٥٩هـ/١٩٤٠م)..

٥٠ – تاريخ دعوة الجماعة الإسلامية وبرنامج عملها..

٥١ – شهادة الحق.. كتبه سنة (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)..

٥٢ – العدل الاجتماعي..

٥٣ – تعليمات..

٥٤ – نظام التعليم الجديد..

٥٥ – نظام التعليم الإسلامي..

٥٦ – خطبة توزيع الشهادات..

٥٧ – المشكلة الاقتصادية للإنسان والحل الإسلامي.. كتبه سنة (١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م)..

٥٨ – قضية ملكية الأرض..

٥٩ – الربا.. كتب بعض فصوله سنة (١٣٥٦هـ/١٩٣٧م) وبعضها الآخر سنة (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م) وأكمله سنة (١٩٥٠م)..

٦٠ – النظريات الاقتصادية في القرآن..

٦١ – الاقتصاد الإسلامي..

٦٢ – الأصول الأساسية للاقتصاد الإسلامي..

٦٣ – الإسلام ونظريات الاقتصاد الحديثة..

٦٤ – الحجاب..

٦٥ – تنظيم الأسرة..

٦٦ – الإسلام وتحديد النسل..

٦٧ – حقوق الزوجين..

٦٨ – مطالب الإسلام تجاه المرأة المسلمة.. كتبه سنة (١٣٧٢هـ/١٩٥٢م)..

٦٩ – ليلة المعراج..

٧٠ – قضية القاديانية كتبه سنة (١٣٧٢هـ/١٩٥٣م)..

تلك هي عناوين الأعمال الفكرية للعلّامة المودودي، طوف بها صاحبها في مختلف المعارف الإسلامية اللازمة لتكوين العقل الإسلامي القادر على الإسهام في يقظة إسلامية حديثة يتبوأ فيها وبها المسلمون مكان الصدارة منتصرين على ما فرضه عليهم أعداؤهم من تحديات.. ولقد جمعت هذه المؤلفات ما بين علوم القرآن والسنّة، والسياسة والاقتصاد والاجتماع، والسيرة والتاريخ، والفكر القانوني والدستوري، ومباحث الحضارة، وفن وخبرة التنظيم السياسي، وإصلاح الأسرة والتعليم.. إلخ.. إلخ..

ولقد عاش المودودي حتى رأى فكره وتجربته ومنهجه في البعث الإسلامي يتعدى حدود الهند وباكستان.. فلقد امتلكت أفكاره جاذبية – وخاصةً لدى الشباب – على امتداد عالم الإسلام والجاليات الإسلامية في البلاد الأوروبية والأمريكية – امتلكت جاذبية وسلطانًا لم تتيسر لأفكار غيره من أعلام الصحوة الحديثة والمعاصرة في عالم الإسلام... فلقد رأى فيها الكثيرون « التصدي المناسب » لعنف التحدي التغريبي الذي يهدد الهوية الإسلامية بالمسخ والنسخ والتشويه..

وفي إحصائية عن كتبه المترجمة إلى اللغات المختلفة قبل نحو عشر سنوات (١٩٧٧م) نجدُ أن المترجم من كتبه:

إلى الإنجليزية: ٣٤ كتابًا..	وإلى الأندونيسية: ٣ كتب..
وإلى السندية: ٢٤ كتابًا..	وإلى الكجراتية: ٨ كتب..
وإلى التركية: ٨ كتب..	وإلى البشتو: ٣ كتب..
وإلى الهندية: ١٥ كتابًا..	وإلى البنغالية: ٤٣ كتابًا..
وإلى التاملية: ٦ كتب..	وإلى المزنهية: ٩ كتب..

وإلى الفرنسية: ٩ كتب.. وإلى البشتو: ٦ كتب..

وإلى العربية: ٤٨ كتابًا.. وإلى الألمانية: ١١ كتابًا..

وإلى البنجابية: ١٥ كتابًا.. وإلى الكنيرية: ٣ كتب..

فإذا أضفنا الأردية والفارسية، قلنا: إن المودودي يُقرأ في ثماني عشرة لغة، فيها كل لغات العالم الإسلامي.. وكل لغات الحضارات الكبرى في العالم الذي نعيش فيه!..

* * *

تلك هي « بطاقة حياة » « المفكر – المناضل » أبي الأعلى المودودي... وهكذا كانت خطوات حياته الخصبة على الدرب الذي ارتاده من قبله، ومعه، ومن بعده رواد عظام اجتهدوا وجاهدوا لإحياء الإسلام وتجديده، ولأسلمة الواقع الذي يعيش فيه المسلمون، وذلك حتى يعود الإسلام والمسلمون إلى مكان القيادة والريادة في هذا العالم من جديد..

• فلما كان اليوم الأخير من (شوال سنة ١٣٩٩هـ/ ٢٢ سبتمبر سنة ١٩٧٩م) حانت اللحظة التي استرد الله فيها هذه النفس الزكية، فصعدت روح العلامة أبي الأعلى المودودي إلى الرفيق الأعلى.. واحتضنت أرض باكستان جسد الرجل الذي لم تشهد شبه القارة الهندية ندًا له بين أعلام وعلماء وأئمة الصحوة والنهضة الإسلامية في تاريخها الحديث...

• أما فكره، الذي أودعه سبعين كتابًا ورسالة، فلقد احتضنه تيار الصحوة الإسلامية المعاصرة، يتعصب له فريق.. ويتعصب ضده فريق.. ويجتهد البعض لجلاء الحقيقة الباقية والعبرة النافعة والخبرة المفيدة من وراء الحياة الخصبة والنضال الباسل وتفاني القديسين والشهداء أصحاب الرسالات الذي تجسد وتألق في مسيرة هذا الرائد العظيم من رواد اليقظة الإسلامية الحديثة.. عليه رحمة الله [1] !..

* * *
* *
*

(١) انظر: في وقائع حياة المودودي – غير ما ذكرنا من مراجع – كتاب المودودي: فكره ودعوته (ص ٨ – ١١، ١٤، ١٧، ١٩ – ٢٦، ٢٨ – ٣٩، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٦١، ٦٢، ٧٤ – ٧٧، ٨٠، ١٥٥، ١٥٦، ٢١١ – ٢٣١)؛

الجَاهليّةُ .. وَالتّكفيرُ

• لقد أصبح عصرنا – بهيمنة الحضارة الغربية – عصر الجاهلية.. الجديدة. المتحضرة؟!.. فلقد فرضت ألوهية البشر على البشر.. وقطعت علاقة الإنسان بالإنسان.. وأصبح الناس كالسباع الضارية، يأكل بعضها بعضًا!..

وهذا الاستعباد، الذي ابتلانا به الغرب، إنما جاء نتيجة لانحطاطنا الذي تردينا فيه منذ قرون.. فلقد وثبت الجاهلية على النظام الإسلامي منذ عصر عثمان ابن عفان؟!.. وبعد عمر بن عبد العزيز انتقل زمام الحكم إلى أيديها للأبد!.. ثم أشاعت فلسفات اليونان والروم والعجم ضلالات الجاهلية في جميع العلوم والفنون والتمدن والاجتماع!.. لكنها مع ذلك، لم تمح آية الإسلام تمامًا..

• وعلينا أن نحتاط في تفكير الفرد المسلم، فمن يعتقد بالتوحيد فهو مؤمن.. ومن كفّر مؤمنًا فكأنه قتله؟!.. أما الدول والحكومات والمجتمعات التي عدلَت عن نهج الشريعة، فليس ثمة سبب لإدخالها في دائرة الإسلام أبدًا..؟!..

المودودي

إذا سأل سائل عن « الجديد » الذي أضافه الأستاذ المودودي إلى فكر أعلام الصحوة الإسلامية الحديثة، والذي لم يسبقه إليه أحد من الذين اجتهدوا في تشخيص واقع المسلمين وسبل النهضة الإسلامية ؟؟.. وإذا شئنا إجابة موجزة عن هذا السؤال، فإن باستطاعتنا أن نقول:

لقد انفرد المودودي عمن سبقه من المفكرين والمجتهدين والمجددين وأعلام الصحوة الإسلامية بوصف واقع المسلمين ومجتمعاتهم بـ « الجاهلية »، وحكم عليها بـ « الكفر ».. وهو قد أرجع أسباب عودة هذا الواقع وهذه المجتمعات عن « الإسلام » إلى « الجاهلية » إلى رافدين:

- **جاهلية « الوافد الغربي » التي حملتها إلينا الحضارة الغربية في ركاب الاستعمار الحديث..**
- **جاهلية « موروثة » بدأت في تراثنا وواقعنا وتاريخنا منذ السنوات الأخيرة لحكم الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان (٤٧ ق هـ - ٣٥هـ/٥٧٧ - ٦٥٦م) ﷺ..**

ثم استمرت وتزايدت عبر الحكم الأموي - باستثناء عامي حكم خامس الراشدين عمر ابن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ/٧١٧ - ٧٢٠م) **وعبر الحكم العباسي والمملوكي.. حتى انضم إليها رافد الجاهلية الغربية الوافدة في العصر الحديث.... وسبب هذه « الجاهلية »، التي استحق واقعها ومجتمعاتها بسببها حكم « الكفر » ووصفه، وجُماعها وجوهرها هو تحكيم غير الله في نظام الحياة وحكم الواقع وتنظيم المجتمعات.. أي جعل « الحاكمية » في « الدولة » لغير الله..**

تلك هي « الإضافة النظرية »، التي لم يُسبق إليها الأستاذ المودودي.. والتي أثارت ولا زالت تثير الجدل الشديد في صفوف الصحوة الإسلامية المعاصرة ما بين المؤيدين لها والمعارضين والمتحفظين؟!..

ذلك أن السابحين في النهر الأعظم للفكر الإسلامي قد رفضوا مقولة الخوارج القدماء القائلة بكفر مقترف المعصية الكبيرة غير التائب، ومن ثم فإنهم لم يصفوا العصاة من مرتكبي الكبائر بوصف « الجاهلية » التي تعني العودة عن الإسلام والارتداد إلى الفكرية التي سبقت ظهوره.. وساقوا على ذلك الأدلة والبراهين التي ملأت أسفارًا في علم أصول الدين (علم الكلام).. ومن هذه الأدلة، قول الله سبحانه: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ

مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ [النساء: ٩٣، ٩٤].

وإذا كان الحكم بالكفر - وهو عودة للجاهلية - أبلغ وأشد في « القتل » من الإزهاق المادي للروح الإنسانية.. فلقد استدل علماء الإسلام الذين رفضوا مقولة قدماء الخوارج بهذه الآية الكريمة على رفض الإسلام الحكم بالكفر والجاهلية على مرتكبي الذنوب الكبائر، فردًا أو أفرادًا يتكون منهم مجتمع صغير أو كبير.. فالكفر هو الجحود والإنكار لأصول الدين وأركانه، تلك الأصول والأركان التي فرقت الإسلام عن الجاهلية وميزت وباعدت بين فكريتيهما وتصوراتهما..

كذلك استدل علماء الإسلام، على هذه القضية، بالحديث الشريف الذي رواه الصحابي الجليل أسامة بن زيد: « قال: بعثنا رسول الله ﷺ، في سَرِيَّة، فصَبَّحنا الحروقات [1] من جُهينة، فأدركتُ رجلًا، فقال: لا إله إلا الله، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: « **أقال لا إله إلا الله وقتلته؟!** » قال: قلت: يا رسول الله، إنما قالها خوفًا من السلاح. قال: « **أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟!** ». فما زال يكررها عليّ حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ » [2]!..

ولقد زاد هؤلاء العلماء هذه القضية تأصيلًا عندما رفضوا مقولة الشيعة الإمامية القائلة: إن « الإمامة » - وهي تعني: السلطة العليا في الدولة وتنظيم المجتمع - « أصلٌ من أصول الدين وركنٌ من أركانه ».. وقالوا: إنها - وكل ما يتعلق بها - من « الفروع » وليست من عقائد الدين وأركانه وأصوله.. ومن ثم فإن الخلاف بشأنها هو خلاف في « الفروع » معياره: الصواب والخطأ، وليس « الإيمان » و « الكفر ».. وتعطيلها أو تعطيل بعضٍ من قواعدها لا يصم الناس ولا مجتمعهم بما يصمهم به تعطيل الأصول والأركان الدينية من وصمة « الكفر » و « الجاهلية ».. « فإمارة الاستبداد والتغلب » هي اغتصابٌ للإمامة الشرعية، وتعطيلٌ للدولة الإسلامية، يرفضها الإسلام، ويدعو المسلمين لمقاومتها..

---

(١) مكان ببلاد جهينة.

(٢) رواه مسلم وأبو داود وابن ماجه وابن حنبل.

ولكن دون أن يصم صاحبها أو الخاضعين لها أو مجتمعهم بـ « الجاهلية » و « الكفر ».. لأنها تعطيل وإلغاء لـ « فرع » من الفروع، لا لـ « أصل » من أصول الاعتقاد و « ركن » من أركان الدين..

وأحاديث هؤلاء العلماء، من مدارس الفكر السني المختلفة وتياراته الفكرية المتعددة، مستفيضة وشهيرة..

• فالإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ/١٠٥٨ - ١١١١م) يقول: « **إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات**... ».. ثم يعلل السبب في تصنيف الحديث عنها في أواخر كتب علم الكلام (أصول الدين) فيقول: إنها مجرد « عادة » لأن الأوائل الذين كتبوا فيها - وكانوا شيعة - قد وضعوها في كتب « الأصول »، فجرت « العادة » بذلك، دون أن تكون! بنظر أهل السنة - من « الأصول »..

يقول الغزالي: « ... **وإذ جرى الرسم باختتام المعتقدات بها أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المخالف للمألوف شديدة النفار**.. » [١]!.

• والإمامان عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ/١٣٥٥م) والجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ/١٣٤٠ - ١٤١٣م) يؤكدان ذات المعنى، فيقولان: « **إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين... وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا، إذ قد جرت عادة المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم**.. » [٢]!.

• والجويني، إمام الحرمين (٤١٩ - ٤٧٨هـ/١٠٢٨ - ١٠٨٥م) يتخذ نفس الموقف، فيقول: « **إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد**.. » [٣].

• وشيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ/١٢٦٣ - ١٣٢٨م) ينفي أن تكون الإمامة من **أركان الإسلام** الخمسة، أو من **أركان الإيمان** الستة (وهي الإيمان: بالله، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقدر) أو من **أركان الإحسان**، التي هي: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك [٤]..

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٣٤)، طبعة القاهرة - صبيح - بدون تاريخ.

(٢) شرح المواقف (٢٦١/٣)، طبعة القاهرة، سنة (١٣١١هـ).

(٣) الإرشاد (ص ٤١٠)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٥٠م).

(٤) منهاج السنة (٧٠/١ - ٧٢)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٦٢م).

• ثم يمضي ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ/١٣٣٢ - ١٤٠٦م) على ذات الدرب، فينبه على أن هذا الموقف قد اجتمعت عليه مذاهب السنّة وفرقها، في رفضها لمقولة الشيعة القائلة: إن الإمامة من أركان الدين.. فيقول: « **وشبهة (الشيعة) الإمامية في ذلك** إنما هي كون الإمامة من أركان الدين.. **وليس كذلك**، إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق »[1]..

وإذا كانت « الإمامة » - أي الدولة - من « الفروع - الفقهية » - وليست من أصول الدين وأركانه.. فإن الخلاف بشأنها.. وتخلفها عن القيام.. أو تخلف بعض من مقوماتها.. والتقصير في الوفاء ببعض أركانها، ليس مما يستوجب حكم « الكفر »، وينتقل به فرد أو أفراد أو شعب أو مجتمع عن « الإسلام » إلى « الجاهلية »..

ويزيد هذه القضية - في الفكر الإسلامي - تأكيدًا ووضوحًا.. أن شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي عاش في ظل الدولة المملوكية، وشهد انحراف هذه الدولة عن الاحتكام إلى الشريعة وأحكامها.. بل ومات في سجن المماليك؟!.. ابن تيمية هذا لم يحكم على المجتمع المملوكي والدولة المملوكية بـ « الكفر » و « الجاهلية ».. بل لقد حارب خلف سلاطين هذه الدولة ضد التتار - الذين كانوا يعلنون أنهم مسلمون، ويشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله - لأن المماليك كانوا فرسان الدفاع عن حضارة الإسلام وتراثه، وأقرب - علمًا وعملًا - إلى الإسلام من التتار..

لقد كان المماليك أول من سنّ تلك السنة السيئة - سنة جلب قوانين غير إسلامية - هي كتاب (الياسة) الذي وضعه الخان الوثني جنكيز خان (٥٦٢ - ٦٢٤هـ/١١٦٧ - ١٢٢٧م)، وجعل هذه القوانين هي المرجع في شؤون الدولة - الدواوين السلطانية - وفي شؤون العسكر - وإقامة الازدواجية القانونية والقضائية - قضاء شرعي يقضي بالشريعة في قطاعات من القضايا والمجتمع - والياسة تحكم في أمور « الدولة »!..

وهذه السنة السيئة، التي تمثل الانقلاب الأول والانحراف المبكر عن هيمنة الشريعة الإسلامية على المجتمع المسلم - هي التي يتحدث عنها عمدة مؤرخي ذلك العصر: المقريزي (٧٦٦ - ٨٤٥هـ/١٣٦٥ - ١٤٤١م) عندما يقول: « **إن المماليك... قد جمعوا بين الحق والباطل، وضموا الجيد إلى الرديء، ففوضوا لقاضي القضاة كل**

---

(١) المقدمة (ص ١٦٨)، طبعة القاهرة، سنة (١٣٢٢هـ).

ما يتعلق بالأمور الدينية؛ من الصلاة والصوم والزكاة والحج، وناطوا به أمر الأوقاف والأيتام، وجعلوا إليه النظر في الأقضية الشرعية.. واحتاجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكيز خان، والاقتداء بحكم « الياسة »، فلذلك نصبوا « الحاجب » ليقضي بينهم.. على مقتضى « الياسة »، وجعلوا إليه، مع ذلك، النظر في قضايا الدواوين السلطانية.. » [١].

ومع ذلك.. فإن شيخ الإسلام ابن تيمية - والذي لم يكن ليخشى في الحق لومة لائم - لم يحكم على هذه « الدولة »، التي انحرفت عن الشريعة إلى « ياسة » جنكيز خان، بـ « الجاهلية » و « الكفر ».. وإنما ناصرها، واستنهض الهمم لمناصرتها، وتحدث عنها باعتبارها الفئة المنصورة التي بشر بها الرسول ﷺ؟! وأخذ يجمع لها التأييد الإسلامي الكافل لنصرتها ضد الدمار الزاحف من الخارج متمثلًا في « التتار »... فكتب ابن تيمية عن دولة المماليك - التي كانت تحكم الشام ومصر - يقول: « .. **إنهم كتيبة الإسلام وعزهم عز الإسلام، وذلهم ذل الإسلام.. إن هذه الطائفة هي أقوم الطوائف بدين الإسلام علمًا وعملًا وجهادًا عن شرق الأرض وغربها، فإنهم هم الذين يقاتلون أهل الشوكة العظيمة من المشركين وأهل الكتاب (أي التتار والصليبيين)... والعز الذي للمسلمين بمشارق الأرض ومغاربها هو بعزهم، فلو استولى عليهم التتار لم يبق للإسلام عز ولا كلمة عالية ولا طائفة ظاهرة عالية يخافها أهل الأرض تقاتل عنه... فهم من أحق الناس دخولًا في الطائفة المنصورة التي ذكرها النبي ﷺ، بقوله في الأحاديث المستفيضة عنه: « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى تقوم الساعة »** [٢]**... وثبت عنه، في الصحيح، أنه قال: « لا يزال أهل الغرب ظاهرين »** [٣]**... والنبي تكلم بهذا الكلام وهو بالمدينة النبوية، فما يغرب عنها فهو غرب، كالشام ومصر.. »** [٤]!..

لقد اتخذ ابن تيمية من الدولة المملوكية ومجتمعها الموقف النقدي الجريء تجاه مظالمها، واجتهد وجاهد في سبيل الإصلاح، حتى لقد مات سجينًا في سجونها.. لكنه لم يحكم على هذه الدولة ومجتمعها بالانتقال من « الإيمان » إلى « الكفر » والارتداد

---

(١) الخطط (٣/٦٣).

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي وابن حنبل.

(٣) رواه مسلم.

(٤) الفتاوى الكبرى (٤/٣٤٥ - ٣٤٧)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٦٥م).

عن « الإسلام » إلى « الجاهلية ».. فلقد كانت الانحرافات والخلافات في « الفروع »، لا في « أصول الدين »...

ومن « **الخصائص الإسلامية** » التي تدعم هذا الموقف وتزكّيه تميز الفكر الإسلامي بـ « التحرج » من الحكم على العقائد.. لعظم آثار هذا الحكم، ولخفاء حقيقة ما تكنه الضمائر إلا عن الله سبحانه وتعالى فغدا « التحرج من الحكم بالكفر على الفرد » فما بالك بالمجتمع سنة حسنة سلكها أعلام الإسلام، القدماء منهم والمحدثون..

• فالإمام الغزالي هو القائل: « **ينبغي الاحتراز من التكفير ما وجد الإنسان إلى ذلك سبيلاً؛ فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، خطأ. والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجَمَة** [1] **من دم مسلم** » [2]!.

• وفي العصر الحديث، وجدنا الإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ/١٨٤٩ - ١٩٠٥م) وهو يقابل ويقارن بين أصول الإسلام وأصول المسيحية - كما هي الآن في اللاهوت الكنسي - يرى أن « البعد عن التكفير » هو « أصل من أصول الأحكام في الإسلام »، يتميز به ويمتاز على المسيحية.. وينبه إلى سمو الإسلام في هذا الميدان قائلاً: « **لقد اشتهر بين المسلمين، وعرف من قواعد أحكام دينهم أنه إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حُمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر..** » [3]!..

• وبهذا النهج، ووفق هذا المعيار يقيّم الإمام الشهيد الشيخ حسن البنا (١٣٢٤ - ١٣٦٨هـ/١٩٠٦ - ١٩٤٩م) المجتمع المصري الذي عاش فيه.. فيراه مجتمعًا إسلاميًا، تشوب إسلاميته تأثيرات الحضارة الغربية المادية، الأمر الذي يخلق ثنائية وتناقضًا لا بد من الجهاد لتلافيه، لتكتمل أسلمة المجتمع والدولة.. فيقول: « **لقد اندمجت مصر بكليتها في الإسلام بكليته، عقيدته ولغته وحضارته، ودافعت عنه وذادت عن حياضه وردت عنه**

---

(١) المحجمة: كوب صغير يجمع فيه « الحجام » - بالفصد - الدم الفاسد.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٤٣).

(٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (٢٨٣/٣) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة ١٩٧٢م).

عادية المعتدين... ومن هنا بدت مظاهر الإسلام قوية فياضة زاهرة دفاقة في كثير من جوانب الحياة المصرية، فأسماؤها إسلامية، ولغتها عربية، وهذه المساجد العظيمة يُذكر فيها اسم اللّه ويعلو منها نداء الحق صباح مساء، وهذه مشاعرنا لا تهتز لشيء اهتزازها للإسلام وما يتصل بالإسلام.. كل ذلك حق... ولكن هذه الحضارة الغربية قد غزتنا غزوًا قويًا، بالعلم والمال، وبالسياسة والترف والمتعة واللهو وضروب الحياة الناعمة العابثة المغرية التي لم نكن نعرفها من قبل. فأعجبنا بها، وركنّا إليها، وأثر هذا الغزو فينا أبلغ الأثر، وانحسر ظل الفكرة الإسلامية عن الحياة الاجتماعية المصرية في كثير من شؤونها الهامة، واندفعنا نغير أوضاعنا الحيوية ونصبغ معظمها بالصبغة الأوروبية، وحصرنا سلطان الإسلام في حياتنا على القلوب والمحاريب، وفصلنا عنه شؤون الحياة العملية، وباعدنا بينه وبينها مباعدة شديدة، وبهذا أصبحنا نحيا حياة ثنائية متذبذبة أو متناقضة.. »[1]؟!.

فانحسار ظِلّ الفكرة الإسلامية عن الحياة الاجتماعية المصرية في كثير من جوانبها الهامة، وحلول الأفكار التغريبية وطرائق الحياة والعيش التغريبية محل الإسلامية.. كل ذلك خلل وانحراف لا بد من النضال ضده، ليزول التناقض من حياتنا، وتكتمل أسلمتها.. لكن هذا الخلل والانحراف ليس « كفرًا » للمجتمع المصري يعد « إيمانه »، ولا هو « بالجاهلية » التي ارتد إليها عن « الإسلام »... فالشيخ البنا كان حريصًا على النهج الإسلامي الذي « يتحرج » من الحكم بالكفر على « إنسان » فضلًا عن « المجتمع ».. ومن كلماته في هذا المقام: « إننا لا نكفر مسلمًا أقرّ بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض - برأي أو معصية - إلا أن أقر بكلمة الكفر، أو أنكر معلومًا من الدين بالضرورة، أو كذّب صريح القرآن، أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملًا لا يحتمل تأويلًا غير الكفر.. »[2].

تلك هي سنة الإسلام.. والفكر الإسلامي منذ فجر الإسلام حتى عصرنا الحديث.. لم تشع في لغة علمائه أحكام « الجاهلية » و « الكفر » في الحكم على الدول ولا في تقييم المجتمعات التي عاشوا فيها.. على ما شهدت هذه الدول والمجتمعات من مظالم وانحرافات جاهَدَ ضدها الكثير من هؤلاء العلماء...

(١) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا - رسالة « دعوتنا في طور جديد » (ص ١٢٠، ١٢١)، طبعة دار الشهاب، القاهرة.

(٢) المرجع السابق، رسالة « التعاليم » (ص ٢٧١).

ولذلك... فلقد كان هذا التقديم ضروريًا قبل الحديث عن « الجديد » الذي أضافه الأستاذ المودودي - غير مسبوق إليه - في هذا الميدان..

° ° °

لكن.. قبل هذا الحديث... ماذا يعني مصطلح « الجاهلية » الذي حكم به الأستاذ المودودي على عالم المسلمين ومجتمعاتهم عندما عرض لها بالتقييم؟..

في (لسان العرب) لابن منظور (٦٣٠ - ٧١١هـ/١٢٣٢ - ١٣١١م) نجد التعريف الإمام، الذي احتذته المعاجم والقواميس [١].. فهي: « زمن الفترة، ولا إسلام ». أي أنها ليست حقبة زمنية وحسب، بل حقبة زمنية قد خلت من وجود الشريعة الإلهية التي لها السيادة على عقل الأمة وسلوكها.. **إنها - بتعبير آخر: فكرية محورها: الشرك والوثنية، غدت في الاستخدام المتداول النقيض للإسلام؛ لأنه: فكرية محورها: التوحيد..**

وكما أن لكل أمة من أمم الرسالات جاهليتها، أي الفترة الزمنية التي خلت من الشريعة المتبعة، فإن للفكرية الجاهلية، التي تتمحور من حول الشرك والوثنية، منظومتها القيمية ونسقها الفكري.. ومن هذه القيم والأفكار ما قد يتسرب إلى أفكار الأمة في حقبة إيمانها وإسلامها وتوحيدها، فيشوب فكريتها الإيمانية بشوائب جاهلية، وذلك رغم وجود الشريعة، ورغم اكتساب هذه الحقبة صفة الإيمان والتوحيد.. فتكون الصفة الأساسية هي الإسلام والإيمان والتوحيد، وتكون الجاهلية شوائب - قد تزيد أو تقل - تشوب الطابع الإيماني والإسلامي لحياة الأمة، أو لحياة الفرد أو الأفراد الذين وقعوا فريسة هذه القيم الجاهلية فوجهت سلوكهم أو بعض سلوكهم، رغم أن « ولاءهم الواعي » ليس للشرك الذي هو محور الفكرية الجاهلية..

• وفي القرآن الكريم يضرب الله الأمثال للقيم وأنماط السلوك التي ميزت الفكرية الجاهلية، التي أخرج الإسلام الأمة من ظلماتها...

« فالحمية للباطل »، واحدة من قيم الجاهلية، يفخر بها الجاهليون!.. ﴿ إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى

---

(١) انظر كذلك: (المعجم الوسيط) وضع مجمع اللغة العربية القاهرة. و: (معجم ألفاظ القرآن الكريم) وضع مجمع اللغة العربية، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٠م).

ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الفتح: ٢٦] (١)...

و « الجبرية » قسمة من قسمات جاهلية العرب، جاء الإسلام فاستبدل فلسفة الحرية والمسؤولية والاختيار بها.. ﴿ ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ۖ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ [آل عمران: ١٥٤] (٢)...

والاحتكام والتحاكم إلى الأهواء سلوك جاهلي ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ۝ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٤٩، ٥٠] (٣)..

والتبرج - إظهار الزينة - فتنة وإشاعة لشراك الفواحش، سلوك جاهلي ﴿ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٣] (٤).

وبظهور الإسلام، وتكون أمته المؤمنة، تبلورت الفكرية الإسلامية، تبلورت الفكرية الإسلامية، التي تمحورت حول التوحيد، وحكمت سلوكها قيم الإسلام، تكونت هذه الأمة في مقابل « المشركين »، أمة الجاهلية، التي استمرت تحارب الإسلام والمسلمين، دفاعًا عن الشرك والوثنية - محور الفكرية الجاهلية - وعن قيمها وأفكارها... وفي الأحاديث النبوية التي جاء فيها ذكر مصطلح « الجاهلية » نجد لها ذات المعنى ونفس الاستخدام، فهي: **الفترة الزمنية التي يطبعها الشرك بطابعه...** فمن خرج من طاعة الله والبيعة له ولرسوله - الإيمان بالتوحيد ونبوة محمد - وفارق الجماعة المؤمنة، وعاد إلى

(١) وهي قد نزلت في سهيل بن عمرو، مندوب قريش في عقد صلح الحديبية، عندما رفض أن يكتب في صحيفة المقاضاة بين المشركين ورسول الله ﷺ: « بسم الله الرحمن الرحيم » و « محمد رسول الله ».

(٢) وظن الجاهلية هو ظن أهل الشرك - والآية نزلت في المنافقين.

(٣) والآية نزلت في اليهود.

(٤) والآية نزلت في نساء النبي ﷺ.

معسكر الشرك والوثنية، وسيطرت على سلوكه قيم الجاهلية.. فقد انتقل من الإسلام إلى الجاهلية، من التوحيد إلى الشرك، من الأمة المؤمنة إلى معسكر المشركين.. « **من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية. ومن قاتل تحت راية عُمِّيَّة** [١] **فقُتل فقتلة جاهلية. ومن خرج على أمتي، يضرب برَّها وفاجرها، ولا يتحاش من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني ولست منه** » [٢].. فالجاهلية هنا معسكر متميز ومستقل بفكريته وقيمه، يقابل أمة الإسلام، المتميزة والمستقلة بفكرية التوحيد وقيم الإسلام.. وفي نفس هذا المعنى يأتي حديث: « **من نزع يدًا من طاعة الله فإنه يموت يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية** » [٣]... فالمراد بنزع اليد من طاعة الله، هنا، ليس المعصية التي لا تخرج صاحبها من الإيمان بالتوحيد، وإنما المراد به نقض البيعة، التي هي الإيمان بالله الواحد، والانتقال من معسكر الشرك إلى أمة التوحيد.. فهذه البيعة، التي كانت تتم بواسطة الرسول ﷺ كانت بيعة لله ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ ﴾ [الفتح: ١٠].. ولذلك، فإنها - دون غيرها - فارق بين الشرك والتوحيد، بين الجاهلية والإسلام، و « **من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية** » [٤]..

على أن انتصار الإسلام وفكريته، وذهاب الشرك وجاهليته، قد أنهى الجاهلية من حيث هي: فترة من الزمان وحقبة من الدهر لا تعرف الشريعة ولا تدين أهلها بالدين، أي من حيث هي: « زمن الفترة ولا إسلام »... لكنه لم ينه ولم يمنع إمكانية تسرب بعض من قيم الجاهلية وأفكارها إلى عالم الإسلام والمسلمين... وهنا تأتي الشبهة ويقع اللبس الذي يثير الجدل في صفوف نفر من الإسلاميين المعاصرين... فالذين يحكمون على مجتمعاتنا المعاصرة بالجاهلية، صنعوا ذلك؛ لأنهم رصدوا بعضًا من قيم الجاهلية تسود بعض نواحي السلوك في هذه المجتمعات. لكن خطأ هذا الحكم إنما أتى ويأتي من أن أصحابه لم يميزوا بين كون هذه القيم الجاهلية هي « الشذوذ » وليست « القاعدة »، وأنها - حتى بنظر مقترفيها - « معاصٍ » و « خطايا » وليست « المعايير المشروعة » التي يعلنون لها الولاء والانتماء.. ثم إنها - حتى باعتراف الذين يحكمون على المجتمعات الإسلامية المعاصرة بالجاهلية - لم تمح آية الإسلام.. فالتوحيد هو محور الفكرية السائدة، رغم الشوائب غير الإسلامية، التي قد تزيد فتغبش مرآة الإسلام؟!..

---

(١) أي قاتل حمية لأمر أعمى، لا يستبين وجهه. (٢) رواه مسلم وابن ماجه.

(٣) رواه البخاري ومسلم والنسائي والدارمي وابن حنبل.

(٤) رواه مسلم.

إن المعيار هو الجوهر الذي يمنحه الناس الولاء والانتماء.. هل هو « التوحيد »؟ أم « الشرك »؟.. ولأيّ الغلبة والقسمات الملحوظة؟.. قيم التوحيد؟ أم قيم الشرك؟؟.. وليست العبرة بوجود آثار جاهلية، في القيم والأفكار والسلوك، بعالم الإسلام ومجتمعات المسلمين.. فوجود مثل هذه الآثار لا خلاص منه ولا فكاك، طالما نحن نتحدث عن مجتمعات « بشرية »، ولا نتخيل الصور المثالية للملائكة المقربين!..

إن رسول الله ﷺ قد رأى مرة في سلوك للصحابي الجليل أبي ذر الغفاري بقية من « جاهلية »، وذلك دون أن يعني هذا أن أبا ذر قد عاد إلى الجاهلية، المقابلة للإسلام.. فعن أبي ذر « أنه سابّ رجلاً، على عهد رسول الله ﷺ، فعيّره بأمه. فأتى الرجل النبي ﷺ فذكر ذلك له، فقال له النبي ﷺ: « إنك امرؤ فيك جاهلية » [1]؟!.. وأبو ذر هذا، هو الذي قال الرسول في مناقبه: « ما أظلت الخضراء – (السماء) – ولا أقلت الغبراء (الأرض) – من رجل أصدق لهجة من أبي ذر » [2]؟!.. فالمجتمع الجاهلي هو النقيض للمجتمع الإسلامي.. الأول محور فكريته « الشرك »، على حين يكون محور فكرية المجتمع الإسلامي هو « التوحيد »... والعبرة بالجوهر والمحور الذي يمنحه الناس الولاء ويمدون بينهم وبينه خيوط الانتماء!..

والآن.. – وبعد أن استبان معنى مصطلح « الجاهلية » –.. ما هو « الجديد » الذي أضافه الأستاذ المودودي إلى فكر الصحوة الإسلامية المعاصرة في هذا الموضوع..

* * *

منذ القرن الثامن عشر الميلادي بدأ زحف الاستعمار الإنجليزي على الهند.. يقتطع الأجزاء، ويسيطر – بواسطة شركة الهند الشرقية – على الاقتصاد.. وفي العقد السادس من القرن التاسع عشر تمت السيطرة لحكمه الاستعماري المباشر على شبه القارة الهندية، وغدت الهند درة التاج البريطاني!..

وفي الهند صنع « التغريب » صُنعه، فالإنجليزية غدت لغة الفكر الحديث والثقافة العصرية، والذين تعلموا على النمط الأوروبي، وغدوا شركاء في الإدارة، كانوا ينظرون لذاتهم وواقعهم ومستقبلهم « بعيون غربية »!.. وحتى الحركة الوطنية، التي قادها (حزب المؤتمر)، كانت تتصور الهند المستقلة دولة على النمط الحضاري الغربي،

---

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود وابن حنبل.

(٢) رواه الترمذي وابن ماجه وابن حنبل.

يستوي في ذلك قادتها الهندوس والمسلمون.. بل إن كثيرين من المسلمين الذين آثروا قيام كيان مستقل للمسلمين الهنود قد تصوروا هذا الكيان « مسلمًا » على النمط الغربي، من حيث التحديث، وليس « إسلاميًا »، متميزًا في الحضارة عن الحضارة الغربية!.. وتلك كانت قمة الهزيمة النفسية أمام الحضارة الغربية، المختلفة في القيم والتصورات عن تراث الهندوس وحضارة الإسلام..

لقد تحقق على أرض الهند نموذج من نماذج « التبعية الحضارية »، تبنته « الصفوة والنخبة » المتغربة.. وهذا النموذج التغريبي هو الذي جاء المودودي ليخوض ضده حربًا ضروسًا.. بل لقد كانت معركته ضده، وفي سبيل الهوية الحضارية المتميزة، هي أخصب معارك حياته الفكرية والنضالية.. كما كانت الميدان الذي تجلت فيه عبقريته وصفاء رؤيته، وفيه أبدع أكثر الصفحات إشراقًا في البناء الفكري الذي أذاعه على الناس..

لقد نظر المودودي إلى الحضارة الغربية، المهيمنة على بلاده – وكل بلاد الشرق وعالم الإسلام – فرآها العدو الأول للبعث الإسلامي، الذي لا بد لقيامه من التميز الحضاري، ومن استخلاص العالم من هيمنة هذه الحضارة الغربية.. ولم يكن عداؤه هذا للحضارة الغربية نابعًا من تعصب قومي أو نعرة عرقية أو اختلاف في الدين.. وإنما كان مصدر العداء هو ما بين الحضارتين – الغربية والإسلامية – من اختلافات في القيم، وتصور الإنسان للكون والحياة، ومكان الإنسان في الكون، وعلاقة الدين بالدنيا والدولة.. ففي هذه الميادين، المتعلقة بالفلسفة والقيم، تتخذ العلاقة بين الحضارتين، ولا بد، طابع العداء والصراع؛ ولذلك، فلقد وجد المودودي كل المبررات الإسلامية ليصف عصر هيمنة الحضارة الغربية بأنه: « عصر الجاهلية المحضة.. الجديدة.. والمعاصرة.. والمتحضرة.. »[1]؟!.... وهذه الحضارة ذات الطابع المادي الإلحادي، وذات القيم النفعية « الانتهازية – الميكيافيلية »، قد امتدت – في ركاب الاستعمار – فهيمنت على عالم الإسلام، وغبشت المنظار الذي ينظر به المسلمون إلى دينهم وحضارته، فمثلت « وافدًا جاهليًا » في الواقع الإسلامي، وغدونا « في زمان تحيط فيه الأفكار والتصورات الجاهلية بالحقائق الإسلامية من كل جانب، في زمان أصبح الإسلام فيه غريبًا في بيته »، فهذه « الجاهلية الغربية » حالت بين

---

(١) المودودي: الحكومة الإسلامية (ص ١١٣، ١٥٥)، ترجمة أحمد إدريس، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٧م). و: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١٦)، ترجمة محمد كاظم سباق، طبعة بيروت، سنة (١٩٧٥م).

المسلمين وبين النظر إلى « القضايا نظرة إسلامية خالصة »[١].. كما يقول المودودي..

وهذه الحضارة الغربية هي « جاهلية محضة »، على الرغم من المسيحية ولاهوتها وكنائسها المنتشرة في بلادها؛ لأن هذه المسيحية - ذات الأصول والمنابع والبدايات « الصوفية » - قد تحولت في الغرب إلى مجرد قسمة شكلية وقشرة ظاهرية في بناء حضاري قد حافظ على الطابع المادي الذي ورثه عن « جاهلية الشرك » اليونانية ففي الغرب المعاصر مسيحية، وإيمان نظري وعملي بالله والآخرة، ومعرفة نظرية بالقيم المسيحية، لكن أغلب الناس يحيون، عمليًا، حياة مادية، حتى لكأن شعارهم هو: ﴿ ... إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٩] !.. « **فأهل الغرب، وإن لم يكونوا كلهم منكرين لوجود الله تعالى واليوم الآخر، أو قائلين بالأخلاق المادية البحتة من الوجهة العلمية، إلا أن الحق أن الروح التي تتمشى في نظام حضارتهم ومدنيتهم بأسره هي روح الجحود لذات الله تعالى والإنكار لليوم الآخر، وروح الأخلاق المادية الخسيسة!. وقد بلغ من تغلغل هذه الروح في حياتهم أنك تجد الذين يؤمنون منهم بوجود الله تعالى واليوم الآخر، من الوجهة العلمية، ويعتقدون في الأخلاق نظرية غير مادية، تجدهم، في حياتهم الواقعية، دهريين ماديين من حيث لا يشعرون؛ لأنه ليس هناك من سبب يصل نظريتهم العلمية بحياتهم العملية فعلًا..** »[٢].

ولقد زاد من « الطابع الجاهلي » للحضارة الغربية، على الرغم من التدين بالمسيحية، أن « العَلمانية » التي تأسست عليها نهضتها الحديثة، بما عنته وتعنيه من فصل الدين عن الدولة والمجتمع والتعليم والعلوم، قد جعلت علوم هذه الحضارة تتناول الكون وظواهره والإنسان وعوالمه بالدراسة وفق منهج مادي بحت، فأنت إذا تناولت أي كتاب من الكتب العلمية، الحامل للروح العلمانية لهذه الحضارة، لن تجده، وهو يدرس الظواهر ويعلل المعلولات ويسبب المسبَّبات.. لن تجد فيه أثرًا أو إشارة تنبئ بوجود خالق لهذا الكون أو فاعل في هذا الوجود، أو موجه لهذا الإنسان، وراء هذه المادة التي هي محور الدرس ومصدر العلل والأسباب في مباحث هذه العلوم.. فهي - هذه العلوم - حتى وإن لم تُعلِّم طلابها ودارسيها الإلحاد، إلا أنها تخلق عقلية ملحدة وتصوغ إنسانًا ماديًا..

---

(١) المودودي: الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١٣٠)، ترجمة د. سمير عبد الحميد إبراهيم، طبعة القاهرة، سنة (١٩٨١م).

(٢) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١٥، ١٦).

ومن هنا تشيع الروح المادية الإلحادية، حتى وإن لم تطرح القضية طرحًا فلسفيًا مباشرًا.. ولهذا السبب كانت المماثلة بين هذه « الجاهلية المحضة » - التي وقفت بالمسيحية والتدين عند حدود « الشكل » و « القشرة » - وبين تراثها في « جاهلية الشرك » عند اليونان، زمن « الفترة الوثنية، ولا دين »؟!.. « فهناك مماثلة بين الطبع الخلقي الذي امتاز به أهل اليونان القديمة وروما الوثنية وبين الذي يمتاز به الآن أكثر أهل أوروبا اليوم... فليس هناك فرق جوهري من الوجهة العملية بين الشرك والجاهلية المحضة. والدليل البين على ذلك أن أوروبا الحاضرة تَمُتُّ اليوم في نظرياتها الجديدة إلى اليونان وروما، كما يَمُتُّ الخلف إلى سلفه.. حقًا إن طرق الشرك والجاهلية المحضة في بناء المجتمع وتنشئته يختلف بعضها عن بعض **قليلًا... إلا أنه لا شك في أنهما من حيث الروح والجوهر** سيان متماثلان في **فرض ألوهية البشر على البشر، وقطع علاقة الإنسان بالإنسان، وتجزئة النوع الإنساني أجزاء، ثم جعل أفراد هذا النوع الواحد كالسّباع الضارية يأكل بعضها بعضًا..** »[1]!.

لهذا الطابع، ولهذا الجوهر، ولهذه الروح - ولقسمات أخرى نبعت من هذا الجوهر، سيأتي الحديث عنها بعد قليل - كان تقييم المودودي للحضارة الغربية باعتبارها « حضارة جاهلية »، رغم جدتها ومعاصرتها وتحضرها؟!..

لكن... كيف تسنى لهذه « الجاهلية الغربية » أن تهيمن على عالم الإسلام ومجتمعات المسلمين؟؟.. إن المودودي لا يلقي التبعة كلها على الاستعمار الغربي وحده، بل ينبه على مسؤولية « الفراغ »، الذي سببه « انحطاطنا الحضاري » ، في التمكين لجاهلية الغرب من الانتصار الذي أحرزته في عالم الإسلام.. « فلا تحسبوا أن هذا التغيير وليد عصرنا هذا، وإنما تضرب جذوره إلى قرون عديدة... إن الاستعباد الذي ابتُلينا به في القرن الماضي إنما كان نتيجة محتومة لانحطاطنا الديني والخُلقي والفكري الذي كنّا مُتردّين فيه من قرون عديدة.. »[2].. فالانحطاط الحضاري للعالم الإسلامي قد أغرى الاستعمار الغربي بالزحف ومعالجة اليقظة الإسلامية قبل أن يشتد منها العود.. كما هيأ الفرص أمام « التغريب الجاهلي » فانتشر واتخذ لنفسه المواقع في الأفئدة والعقول!..

وإذا كان المودودي قد أجاد في وصف طابع الحضارة الغربية و « روحها »

---

(١) المرجع السابق (ص ٢١، ٢٢).

(٢) الحكومة الإسلامية (ص ٤٢). و: واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٢٩).

بـ « الجاهلية ».. فإننا نعتقد أن من الأهمية بمكان أن نراجع - بنظرة نقدية موضوعية - حكمه على المدى الذي بلغته حضارتنا في « الانحطاط »، ذلك أن « **الكثير** » من نصوص الرجل تقطع بأن حضارتنا قد عادت بهذا « **الانحطاط** » عن « الإسلام » إلى « الجاهلية ».. و « **الكثير** » من هذه النصوص - تبعًا لذلك - يصم الواقع الذي سادته هذه « الحضارة الجاهلية » بوصمة « الكفر ».. وهي أحكام تثير اليوم، الكثير من اللغط والجدل في صفوف الإسلاميين !..

ولقد يدهش كثيرون - من أنصار المودودي وخصومه - إذا علموا أن الرجل قد ذهب إلى أن « تيار الجاهلية الجارف » قد وجد سبيله ثانية، إلى النظام الإسلامي منذ عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان؟!.. وأن النظام الإسلامي - في الحكم والسلطة - « قد قام على قواعد الجاهلية، بدلًا من قواعد الإسلام » منذ الانقلاب الأموي على الخلافة الراشدة؟!.. وأن انفتاح المسلمين الفكري على الحضارات الأخرى قد أثمر « انتشار ضلالات الجاهلية الأولى وأباطيلها في جميع العلوم والفنون والتمدن والاجتماع »؟!..

قد يدهش الكثيرون لهذا التقييم الذي بلبلت نصوصه جماعات إسلامية معاصرة، وقادت كتابًا إسلاميين إلى الحكم بكفر الأمة وجاهلية المجتمعات الإسلامية منذ قرون وقرون [(١)] ؟!..

لكن.. لنعرض أحكام المودودي هذه في سياقها، حتى لا يُظلم الرجل، وحتى تكون النظرة النقدية لها موضوعية تمامًا..

إن « الغاية المنشودة من رسالة الأنبياء في الدنيا » - بنظر المودودي - هي:

أولًا: أن يحدث الانقلاب الفكري والنظري في عامة بني آدم.

وثانيًا: أن تؤلف جماعة محكمة التركيب، ممن يخضعون لتأثير هذا التعليم والتربية، لانتزاع السلطة والحكم من أيدي الجاهلية.. باستخدام كل ما يوجد في المدينة الرائجة من الوسائل.

وثالثًا: أن يقام نظام الحكم الإسلامي فتنتظم شعب المدنية بأجمعها على الأسس الإسلامية الخالصة، ثم يتخذ من التدابير ما يوسع به نطاق الانقلاب الإسلامي في أقطار

(١) سيد قطب: معالم في الطريق (ص ٨، ٣٩، ٤٠، ١٠١، ١٠٣، ١٧٣)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٨٠). وانظر كتابنا: الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري (ص ١٥١ - ١٥٤).

الأرض، وأن يربى كل داخل في الجماعة الإسلامية، من طريق الدعوة أو الميراث، تربية عقلية وخلقية على الطراز الإسلامي الخالص.. ».

تلك هي الغايات المنشودة في الدنيا من رسالات الأنبياء الدينية..

ويمضي الأستاذ المودودي فيقول: إن هذه الغايات قد حققها النبي ﷺ.. ولقد سار على نهجه أبو بكر الصديق وعمر الفاروق.. « ثم انتقل الأمر بعدهما إلى سيدنا عثمان ﷺ وبقي على ما أقامه عليه النبي إلى عدة من السنين في صدر ذلك العهد... ولكن الخليفة الثالث (والكلام للمودودي) كان لا يتصف بتلك الخصائص التي أوتيها العظيمان اللذان سبقاه... فلقد كان ينقصه بعض تلك الصفات اللازمة للحكم والأمر - التي كانت على أتمها في أبي بكر وعمر.. **فوجدت الجاهلية سبيلها إلى النظام الجماعي الإسلامي، وإن تيارها الجارف، وإن حاول عثمان صده ببذل نفسه ومهجته إلا أنه لم ينكفئ. ثم خلفه علي - كرم الله وجهه - واستفرغ جهده لمنع هذه الفتنة وصيانة السلطة السياسية في الإسلام من تمكن الجاهلية منها، ولكنه لم يستطع أن يدفع هذا الانقلاب الرجعي المركوس حتى ببذل نفسه، فانتهى بذلك عهد الخلافة على منهاج النبوة، وحل محلها الملك العضود** Tyrant Kingdom **وبدأ الحكم والسلطة يقوم على قواعد الجاهلية بدلًا من قواعد الإسلام...** »[1]؟!..

لقد تم « الانقلاب الجاهلي ».. وعادت الجاهلية ثانية لتمثل قواعد الحكم والسلطة بدلًا من الإسلام.. ثم ترسخت هذه القواعد، وانتشرت معالم الجاهلية في الفكر والثقافة والعلوم - برأي الأستاذ المودودي - بتوالي الدول: الأموية، والعباسية، والتركية.. فلقد « **انتقلت أزمّة السياسة والحكومة بعد عمر بن عبد العزيز إلى أيدي الجاهلية للأبد،** فقامت سلطة بني أمية، فبني العباس، فالملوك الأتراك. والذي جاءت به هذه الحكومات من الأعمال والخدمات يتلخص في أنها استوردت فلسفات اليونان والروم والعجم وأشاعتها بين المسلمين **على صورتها التي كانت عليها،** وبجانب آخر نشرت بقوة الحكم وأموال الدولة ضلالات الجاهلية الأولى وأباطيلها في جميع العلوم والفنون والتمدن والاجتماع.. »[2]!.

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ٣٤ - ٣٧).

(٢) المرجع السابق (ص ٦٣، ٦٤).

وعلى هذا الدرب الجاهلي - كما يرى الأستاذ المودودي - سار « التتر » و « المماليك ».. « فالمغيرون التتر وإن كانوا قد أصبحوا يدخلون في الإسلام، ولكنهم كانوا أشد وأرسخ في جاهليتهم ممن سبقهم من ولاة الأتراك.. وشاع التقليد الجامد إلى حدٍّ أن عاد مختلف المذاهب الفقهية والكلامية كأنها ديانات برأسها، وأصبح الاجتهاد معصية، وعادت البدع والخرافات أمورًا مستندة إلى الشرع، وصار الرجوع إلى الكتاب والسنة ذنبًا لا يُغتفر، وتكوَّن من العوام الجهلة الضلال، والعلماء أولي النظر الضيق من طلاب الدنيا، والملوك الجاهلين الغاشمين في هذا العصر، اتحادٌ ثلاثي عجيب..!.. أما المماليك، فإنهم قسموا قانون دولتهم على قسمين: **أحدهما**: قانون شخصي، تنحصر دائرته في أمور النكاح والطلاق والميراث، فكان يفصل فيها بحسب أحكام الشرع. **والآخر قانون مدني** يحيط بجميع شؤون الناس الداخلة تحت قسمي الحقوق والجنايات، ويسيطر على نظام الدولة كلِّه، وهو مبنيٌّ تمامًا على الدستور **الجنكيزي** المتطرف. ذاك إلى أن ما كان رائجًا في البلاد من قانون الشرع الشخصي لم يكن إلا لعامة الرعايا، وأما المماليك الحاكمون فكانوا يتبعون حتى في أمورهم الشخصية القانون **الجنكيزي** لا الشرع المحمدي، في أغلب الأحوال.. »[١].

ثم يمضي الأستاذ المودودي فيصور الثمرات الفكرية التي نضجت في المناخ الإسلامي بسبب التفاعل مع الحضارات الأخرى، وكأنها في جملها، ثمرات غير إسلامية، ويدخل التيارات الكلامية، والعقلانية مع أهل الزندقة والإلحاد في ساحة واحدة.. فيقول: « وكان من الطبيعي أن يصحب ذلك كله **رواج فلسفة الجاهلية وآدابها وفنونها**، فتدون العلوم والمعارف على طرازها... ومن هنا تطرقت فلسفة اليونان والعجم وعلومهما وآدابهما إلى المجتمع المنتمي إلى الإسلام، وبفعل هذه العلوم والآداب أخذ المسلمون يشتغلون بالبحث في المسائل الكلامية، **ونشأ مذهب الاعتزال، ونجم قرن الزندقة والإلحاد**. وجاء التفنن المفرط في تعليل العقائد وتحليلها يحدث في المسلمين فرقًا جديدة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل **عادت الفنون الجاهلية الخالصة؛ كالرقص والموسيقى والتصوير**، تحل محل العناية والتقدير من الشعوب التي كان الإسلام كفاها شر هذه المفاسد.. »[٢]!.

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ٧٤، ٧٥).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٩).

وبناءً على هذا التقييم يستنكر الأستاذ المودودي تسمية حضارتنا بـ (الإسلامية).. فهذه الحضارة التي ازدهرت في قرطبة وبغداد ودلهي والقاهرة « لا دخل للإسلام فيها ولا صلة ».. وتاريخها ليس إسلاميًا، بل الأجدر أن « يكتب في سجل الجرائم بمداد أسود » [١] ؟!..

ورغم أن المودودي يحدثنا عن « خصوصية هندية » ميزت الحضارة الإسلامية في الهند بكثير من السلبيات، وذلك بسبب أن ما وصل إلى الهند من « أمواج الفيضان الإسلامي.. قد جاءت معها في معظم ما جاءت بالغثاء » وذلك لبعد الهند عن المركز الإسلامي..وبسبب فرار كثير من العصاة إلى هذه البلاد، وهم عصاة لم يكن خروجهم فقط على « الحاكم »، وإنما على « العقيدة الأساسية والمسلك الأساسي للإسلام ».. وبسبب ما شاب « أمواج الفيضان الإسلامي »، التي دخلت الهند، من « شوائب عجمية كثيرة »... وبسبب فساد الحكومات الإسلامية، والشره الدنيوي لحكامها، وجهلهم الكبير بحقيقة الإسلام، واستغلالهم له سلّمًا يرقون به إلى السلطة وجمع الخراج.. وأيضًا بسبب تأثير التراث الهندوكي في الصورة الهندية للحضارة الإسلامية [٢]..

رغم أن المودودي يحدثنا عن هذه « الخصوصية الهندية »، التي قد تكون سببًا في تلوين الصورة التي رأى عليها « الحضارة الإسلامية » في صورة « الحضارة الجاهلية ».. **إلا أننا نعتقد أن هذا التقييم الذي قدمه للحضارة الإسلامية يحتاج إلى مراجعة.. ونقد... فلنا عليه تحفظات كثيرة؛ منها:**

• أن الفتنة التي ظهرت في المجتمع الإسلامي، على عهد عثمان بن عفان، لا علاقة لها البتة بـ « الجاهلية »، وغريب من مفكر كالمودودي، أن يعتبر الصراع السياسي على السلطة الذي ظهر في أواخر عهد عثمان بداية « وثبة الجاهلية » على الإسلام من جديد!.. ذلك أن هذا الخلاف، والصراع السلمي والمسلح الذي قام بسببه، إنما كان سياسيًا، محوره الخلافة – أي الدولة.. ومنهج إدارة شؤونها – والدولة – كما أسلفنا – هي – بنظر مذاهب السنة وفرقها – من الفروع، فالخلاف فيها، والصراع بسببها، والانحراف عن نهجها الإسلامي، ليس ردة عن العقائد والأصول والأركان، ولا يمكن أن يكون ردة عن

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ١٧١).

(٢) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ١٦، ١٧).

« التوحيد » الإسلامي إلى « الشرك » الوثني، الذي هو الفيصل بين « الجاهلية » و « الإسلام »..

إن الصحابة الذين اختلفوا واقتتلوا حول الخلافة ومناهج إدارتها لحياة الأمة وسياستها للمجتمع، ظلت تجمعهم عقيدة التوحيد.. إلههم واحد، ونبيهم محمد، وقرآنهم هو الإمام للجميع، وإلى القبلة الواحدة يتوجهون في صلواتهم حتى أثناء القتال فيما بينهم!.. وعلي بن أبي طالب هو القائل، في ذروة الصراع المسلح بينه وبين معاوية بن أبي سفيان (٢٠ق.هـ - ٦٠هـ/٦٠٣ - ٦٨٠م) في موقعة صفين (٣٧هـ/٦٥٧م) عندما سئل عن رؤيته لمستقبل قتلى الطرفين: « إني أرجو ألا يُقتل أحد نقي قلبه منا ومنهم إلا أدخله الله الجنة... لقد التقينا، وربنا واحد، ونبينا واحد، ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدوننا. والأمر واحد إلا ما اختلفنا فيه من دم عثمان... إننا، والله، ما قاتلنا أهل الشام على التكفير والفراق في الدين، وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة... وإنهم لإخواننا في الدين، قبلتنا واحدة، ورأينا: أننا على الحق دونهم.. »[1]!.

فهذا صراع سياسي، يدور بين المسلمين، في إطار « الفروع »، وليس عودة للجاهلية ولا وثبة لها، بأيِّ حالٍ من الأحوال.. وقس على ذلك التغيرات والنكسات والمظالم التي شهدتها « الدولة » الإسلامية بعد ذلك التاريخ.. فجميعها - رغم بشاعتها وما جرته على الأمة من ويلات - عند التصنيف - يجب أن لا نصعد بها من مرتبة « الفروع » إلى مرتبة « العقائد والأصول »، فالوصف لها بـ « الجاهلية » خلط لا يليق؟!..

• أما تفاعل المسلمين، إبان العصرين الأموي والعباسي، مع الحضارات الأخرى، وخاصة اليونانية والفارسية.. وكذلك ثمرات هذا التفاعل في المعارف والعلوم والفنون، فإن من الخطأ تصنيفها تحت عنوان « الجاهلية ». فالمسلمون لم يأخذوا عن « الغير » شيئًا في ميدان « العقائد والأصول والأركان »، الممثلة لهويتهم الإسلامية، والتي هي معيار « الإسلام » الذي انتقلوا إليه من « الجاهلية ».. وإنما كان أخذهم عن « الغير »، أساسًا، في المعارف والعلوم والفنون والتنظيمات والأدوات، التي ليس لها في أصولهم بديل، والتي تدخل في باب « المباح » أو « الضروري »، والتي مثلت مصادر للقوة والمنعة لذاتيتهم الحضارية المتميزة عن هذا « الغير »،

---

(١) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (ص ٢٣٧، ٢٣٨) تحقيق محمود الخضيري، و: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة القاهرة، سنة (١٩٤٧م). و: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة (١٤١/١٧) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة القاهرة، سنة (١٩٥٩م).

فلم يطمس هذا الأخذ عن الآخرين تمايز الحضارة الإسلامية في يوم من الأيام..

لقد أخذ عمر بن الخطاب عن الروم « تدوين الدواوين ».. وأخذ عن الفرس « وضائع كسرى » في تقديم ضريبة الأرض الزراعية.. وأخذ الأمويون « علوم الصنعة » عن مدرسة الإسكندرية – وغيرها – بحركة الترجمة التي بدأها الأمير الأموي خالد بن يزيد (٩٠هـ/ ٧٠٨م) وأخذ العباسيون عن اليونان والفرس والهنود: « العلوم الطبيعية ».. ومع أنها لا وطن لها، فلقد تمثلوا وجعلوا الروح المؤمنة تسري في جنباتها، فغدت في حضارتنا دراسة لظواهر كون هو مخلوق لخالق قادر يرعاه، وليست دراسة لظواهر كون بلا إله – كما هو حالها في ظلال الجاهلية –؟!.. كذلك ترجموا الكثير من « فلسفة اليونان ».. وباستثناء شريحة هامشية من الفلاسفة الذين تبنوا مقولات تلك الفلسفة، فلقد « قرأ فلاسفتنا هذه الفلسفة اليونانية قراءة إسلامية »؟! بشروحهم وإضافاتهم وإبداعهم الإسلامي الخلاق... ومع ذلك، فلقد ظل إبداع المسلمين في الفلسفة، متميزًا، ونهض « علم التوحيد » – وهو « علم الكلام » و « أصول الدين » – باعتباره الإبداع الذاتي للإسلام والمسلمين في الفلسفة، كما كانت الفلسفة اليونانية هي إبداع اليونان الفلسفي.. فلا أثر « للجاهلية » في هذا الميدان !..

• ثم.. من الذي قال: إن فنونًا كالموسيقى والتصوير هي من سمات « الجاهلية الخالصة »؟!.. إن الإسلام لم يرفض التواصل المعرفي حتى مع المجتمع الجاهلي.. لقد رفض « الجاهلية » دون أن يرفض كل ألوان المعرفة التي عرفها عصرها.. فكثير من أعراف الجاهلية – كفترة زمنية – وحكمتها وطبها وشعرها ونثرها وكرمها وشجاعتها قد تبناه الإسلام.. وعندما سئل رسول الله ﷺ – فيما يرويه أبو هريرة –: « يا رسول الله، من أكرم الناس ؟... يجيب:

– عن معادن العرب تسألوني؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا »[١].

وقياسًا على ذلك، فخيار أعراف الجاهلية – والحضارات غير الإسلامية – ومعارفها وعلومها وفنونها، مقبولة إسلاميًا، إن هي طُوِّعت لتكون مصادر قوة للمسلمين وسبل ترقية وتهذيب للنفس الإسلامية[٢]..

---

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) انظر على سبيل المثال دراستنا عن: الإسلام والفنون التشكيلية بكتابنا: الإسلام وقضايا العصر (ص ٤٣ – ٥٩)، طبعة بيروت، سنة (١٩٨٤م).

• رابعًا: ليس من الموضوعية والدقة أن نحكم بـ « الجاهلية » – وهي تعني « إعدام إسلامية حضارتنا » – على قرون، علاوة على أنها « عز الأمة »، فهي التي ارتفعت فيها صروح:

– علوم القرآن في « التفسير ».. والقراءات.. وأسباب النزول.. إلخ..

– وتدوين السنة النبوية.. وتبلور علومها في « الرواية »، و « الدراية »، و « الجرح والتعديل »، و « المصطلح ».. إلخ...

– والاجتهاد – في أصول الدين – وتبلور علم التوحيد – وفي الفروع – وتبلور المذاهب الفقهية الكبرى – في علم أصول الفقه – الذي هو مفخرة الحضارة الإسلامية، ومنظومتها القانونية الإسلامية الغنية والتقدمية والمتميزة –؟؟!!..

إن حضارة أبدعت هذا الإبداع – الذي أشرنا إلى عناوين بعض علومه – وتميز إبداعها هذا وامتاز بروح التوحيد الإسلامي – وهو النقيض الرئيسي للجاهلية – ليس من الدقة والموضوعية في شيء إعدامها بإصدار « حكم الجاهلية » عليها.. وإن « دولًا » – مهما كانت مظالمها وجرائمها – دافعت عن هذه الحضارة المؤمنة، وصدت عنها عادية التتار والصليبيين ودمارهم، ليس من الدقة والموضوعية أن نحكم عليها بالارتداد إلى الجاهلية عن الإسلام.. إنها حضارة إسلامية، أبدعها « بشر – مسلمون »، فسرت فيها روح الإسلام، ولم تبرأ من شوائب البشر الذين أبدعوها « حضارة إنسانية »، وليست « حضارة الملائكة المقربين »؟!.. أما مظالم « الدول » وجرائم « السياسة » وطوفان « الاستبداد » الذي شهده تاريخنا، فإنها – رغم فظاعتها وما جرته على حضارتنا وأمتنا من ويلات – قد تعلقت بـ « الفروع » الإسلامية، ولم تتعلق بـ « العقائد والأصول والأركان »، فلم تمح آية الإسلام، ولم تطمس إسلامية حضارته.. ومن ثم فإنها لم تكن ردة ارتدت بسببها حضارتنا ودولها عن الإسلام إلى الجاهلية، كما قال الأستاذ المودودي!..

* * *

وجدير بالذكر والتنبيه، أن حكم الأستاذ المودودي على حضارتنا وتاريخنا بـ « الجاهلية »، هو الذي ذاع وشاع وفعل – ولا يزال يفعل – فعله في أوساط كثيرة من فصائل الصحوة الإسلامية الجديدة، بينما لم تسلط الأضواء على نصوص أخرى للرجل تحفّظ فيها على هذا الإطلاق الذي اتسمت به أحكامه في النصوص التي أوردنا طرفًا منها فيما تقدم من صفحات!..

فهو بعد أن قاده أسلوب « الداعية » و « حماس المناضل » و « غيرة » من يحمل هموم أمته الثقال، إلى إصدار هذه الأحكام المطلقة عاد فتحفظ على إطلاقها فقال: « ولا يذهبن بأحد الظن في هذا الصدد أن كانت الجاهلية قد محت آية من الإسلام تمامًا، وذهبت بآثاره جميعًا، وملكت عليه أمره من جميع الوجوه إبان هجومها وطغيانها... فما زال الإسلام يعم ببركاته وخيراته - ولو على وجه غير مباشر - قصور الدول والحكومات، ومدارس الفلسفة، والحكمة، ودور التجارة والصناعة، وزوايا الخلوة والاعتكاف، وسائر شعب الحياة، واستمر نفوذه في العامة على رغم أنف جاهلية الشرك التي كانت فاشية فيهم، وبقي يؤثر في عقائدهم وأخلاقهم واجتماعهم من جهتي الأمر والنهي والتوجيه والتحذير، ومن كل ذلك ظل مستوى أخلاق الشعوب المسلمة أعلى وأرفع دائمًا من أخلاق سائر الأمم. وفوق ذلك كله ما خلا عصر من العصور من أناس استمسكوا بعروة الإسلام وبقوا يسعون في إحياء هدايته العلمية والعملية في حياتهم أنفسهم وفي الحلقة المحدودة الواقعة تحت تأثيرهم ونفوذهم، بيد أن ذلك كله لم يكن كافيًا لتحقيق الغاية الرئيسية التي بعث لأجلها الأنبياء عليهم السلام... ولذلك كان ولا يزال الإسلام في حاجة إلى المجددين... »[١].

وهذا التحفظ قد جعل الأستاذ المودودي يرى الواقع الإسلامي « مزيجًا من الإسلام والجاهلية »[٢]، وليس جاهلية خالصة.. ثم يدعو إلى تمييز ما في هذا الواقع من « جاهلية » عن ما فيه من « إسلام »، وذلك لنبذ الجاهلية - وافدة كانت أو موروثة - واحتضان الإسلام، والاستفادة بعلوم المدنية الغربية في تحقيق البعث الإسلامي الجديد.. « فلا بد وأن نحلل مزيج الإسلام والأوضاع القديمة غير الإسلامية.. لنميز منه الأوضاع القديمة غير الإسلامية، ونأخذ جوهر الإسلام الخالص... وأن نميز كذلك ما حازه الغرب من الرقي الحقيقي في المدنية والعلوم عن ضلالاته في فلسفة الحياة ووجهة الفكر والنظر والأخلاق والاجتماع، ثم نأخذ الأول ونستفيد به ونضرب الصفح عن الثاني ونطهر من أدناسه شؤون حياتنا كلها.. »[٣].

هكذا تحفَّظ الأستاذ المودودي على أحكامه المطلقة على حضارتنا وتاريخنا

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ٤١، ٤٢).

(٢) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٧٧).

(٣) المرجع السابق (ص ١٧٨، ١٧٩).

بـ « الجاهلية ».. وعاد به هذا التحفظ بعيدًا عن « دائرة الغلو ».. ولكن يظل الخطأ واضحًا وأكيدًا في استخدام مصطلح « الجاهلية » في وصف سلبيات تاريخنا وأمراض حضارتنا.. **فالجاهلية ردة عن أصول الإسلام وأركانه إلى شرك الجاهلية ووثنيتها.. وليست مجرد توقف عن الإبداع الحضاري، أو انحراف واستبداد ومظالم في الدولة والسياسة والاجتماع والاقتصاد..**

ثم.. ألا يدعونا الأثر السلبي الذي أحدثه استخدام الأستاذ المودودي لمصطلح « الجاهلية »، في صفوف الصحوة الإسلامية المعاصرة، وشيوع الاستخدام المطلق لهذا المصطلح، دونما تحفظ، بل والتصاعد به حدة وتعميمًا.. ألا يدعونا ذلك إلى عدم الاكتفاء « بالتحفظ »... والدعوة إلى إسقاط هذا المصطلح كلية من لغتنا التي نقيِّم بها حضارتنا وتاريخنا والواقع الذي نعيش فيه؟!..

إن ما رتبه الأستاذ المودودي على حكمه بجاهلية حضارتنا وتاريخنا وواقعنا، من حكمه بـ « الكفر » على « الدولة » و « المجتمع » في المحيط الإسلامي، يؤكد ضرورة استبعاد هذه المصطلحات الخطرة، وغير الدقيقة، إذا شئنا تقييمًا علميًا وموضوعيًا للواقع، يكون مقدمة صادقة لتصور مستنير لبعث إسلامي جديد!.

° ° °

فماذا قال الأستاذ المودودي - بعد حديثه عن « الجاهلية » - في موضوع « التكفير »؟!..

في التراث الإسلامي، انفرد « الخوارج » - دون فرق المسلمين وتياراتهم الفكرية - بالقول بـ « كفر » مرتكب الذنوب الكبائر، إذا مات دون توبة نصوح.. وبعضهم جعل هذا « الكفر »: كفر شرك بالله.. أما البعض الآخر، فلقد قلّ غلوهم فاعتبروه: كفر نعمة.. فهؤلاء العصاة قد كفروا بأنعم الله، دون أن يشركوا به أحدًا [1]!..

وموقف الأستاذ المودودي من « الخوارج » وفكرهم واضح لا غبار عليه، فهو يرفض فكرهم [2]، وإعجابه بابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ/١٢٦٣ - ١٣٢٨م) يفوق إعجابه

---

(١) انظر دراستنا عن الخوارج بكتابنا: تيارات الفكر الإسلامي (ص ٩ - ٣١)، طبعة القاهرة، (١٩٨٥م).

(٢) المودودي: تدوين الدستور الإسلامي (ص ٣٠٦، ٣٠٧)، ترجمة محمد عاصم الحداد، طبعة بيروت - ضمن مجموعة عنوانها: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون، سنة (١٩٦٩م) وهو في هذا الكتاب يشبّه الخوارج بالفوضويين والعدميين.

بأيٍّ من المجددين الذين عرفهم تاريخ الإسلام.. ولابن تيمية موقف صريح وحاد ضد الخوارج ومقولاتهم..

ولهذه الملاحظة أهميتها؛ لأن المودودي قد انفرد بين رواد الصحوة الإسلامية الحديثة بأن فتح الباب لاستخدام مصطلح « التكفير » وسلاحه في تقييمه وحكمه على المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وعلى مراحلها التاريخية، التي وصمها بـ « الجاهلية »، صنع المودودي ذلك دون أن يكون « خارجي » المذهب.

ذلك أن حديث الخوارج عن كفر مرتكب الكبيرة، وإن انطلق من موقف سياسي، استهدف إدانة الدولة الأموية ومظالمها وما أحدثت من انقلاب في فلسفة الحكم نقلها من الشورى إلى الملك العضود، إلا أن هذا الحديث قد عمم الكفر على كل مرتكب للكبيرة فشمل به الفرد أيضًا.. وفي هذه الجزئية - وهي ليست بالهينة - يختلف موقف الأستاذ المودودي عن موقف الخوارج.. لقد كان رفض الواقع الحضاري والفكري والسياسي هو منطلق المودودي للحكم بـ « الجاهلية » وبـ « الكفر » على المجتمعات المسلمة، حاليًا وتاريخيًا، ولقد التزم هذا المنطلق، فرأينا جرأته في تكفير الدول والمجتمعات التي لا تطبق « الحاكمية الإلهية » والشريعة الإسلامية والفروض الاجتماعية - حتى ولو كانت « فروعًا » في السياسة والاجتماع والاقتصاد.. ووجدنا، مع هذه الجرأة، تحرجًا في تكفير الأفراد بارتكاب المعاصي، كبيرة كانت أو صغيرة، ما داموا « مؤمنين » يترجم « الإسلام » عن « الإيمان » الذي في القلوب..

فالمنطلق السياسي والحضاري لفكرة « التكفير » نقطة اتفاق بين المودودي والخوارج.. وتأسيس « التكفير » على غيبة « الحاكمية الإلهية » جامع يجمع بينه وبينهم - وذلك رغم نقده لهم - لكن التحرج من تكفير الأفراد العصاة هو الذي يميز موقفه عن موقفهم في هذا الموضوع.. وذلك رغم بعض عباراته وصياغاته « القلقة » و « المطاطة » - بخصوص الحكم على عقيدة الفرد - والتي تبلغ في قلقها حد إمكانية استخدامها دليلاً على تكفير الفرد؛ إذ ارتكب معصية في « الفروض الاجتماعية »!..

لقد نظر المودودي إلى الإسلام تحت هيمنة الحضارة الغربية الجاهلية، التي خلعت سلطانه القانوني وأحلت محله فلسفة قانونها الوضعي وتشريعاتها التي لا تتسق مع الشريعة في كثير من المبادئ والأصول.. نظر إلى هذا الواقع فرأى « أن دين الله قد رُزئ

وغُلِب على أمره بيد **الكفر وأهله**، وأن حدود الله ما انتهكت واعتدي عليها فحسب، بل.. إنها تكاد تنعدم من الوجود لأجل **غلبة الكفر**، وأن شريعة الله قد أهملت ونبذت وراء الظهور، لا عملًا فقط، بل بموجب القانون أيضًا، وأن أرض الله قد اعتلت فيها كلمة **أعداء الله**.. »[١]!.

فالكفر، هنا، هو الحضارة الغربية المادية الإلحادية، غلبت وغلب أهلها - أعداء الله - على الإسلام وشريعته وأمته وحضارته.. إنه حكم ذو طابع حضاري وسياسي وقومي ووطني، يواجه به المودودي هيمنة الغرب « الاستعمارية - الحضارية » مواجهة ترفض هذه الهيمنة رفضًا جذريًا..

والمجتمعات التي استبدلت فلسفة الغرب القانونية وتشريعاته الوضعية بحاكمية الله، كما تمثلت في شريعته، لا يمكن، بنظر الأستاذ المودودي، أن تكون إسلامية بحالٍ من الأحوال.. « فلعمر الحق، لا يمكن لإنسان - ما لم يكن مصابًا في عقله - أن يتصور كون أحد من **المجتمعات** في الدنيا إسلاميًا على الرغم من اختياره منهاجًا غير منهاج الإسلام لحياته [٢]... **والدول والحكومات** التي تقوم على مبادئ غير إسلامية لا يمكن تسميتها « حكومات ودولًا إسلامية » لمجرد أن حاكمها كان مسلمًا؛ إذ لا دخل للإسلام فيها ولا صلة... »[٣]. « فإذا جاء **أحد المجتمعات، على بصيرة منه وبإرادته الحرة**، يقرر أن الشريعة لم تعد منهاجًا لحياته، وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها، **فليس ثمة سبب لنطلق عليه كلمة « المجتمع الإسلامي » أبدًا** »[٤]!

هذا عن « المجتمعات » و « الدول والحكومات »... أما بخصوص الأفراد، فإن المودودي يتحرج تحرجًا شديدًا، ويدعو إلى التحرج في الحكم عليهم بالكفر حتى ولو خرجوا عن إطار الشريعة في ممارساتهم الحياتية.. فيقول: « ... أما أن يأتي **فرد** من المسلمين بعمل خلاف الشريعة في شأن من شؤون حياته، فهو **أمرٌ غير خطير لا ينقض به الميثاق**، وإنما يرتكب به جريمة من الجرائم... »[٥].

---

(١) الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية (ص ٧٢).

(٢) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٥٣).

(٣) الحكومة الإسلامية (ص ١٧١).

(٤) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٥٤).

(٥) المرجع السابق (ص ١٥٣، ١٥٤).

ومن هذه التفرقة - التي قد لا يستسيغها البعض - بين « الفرد » وبين « المجتمع » نلمح الوزن الذي يعطيه المودودي - بحق - للفروض الاجتماعية الإسلامية.. فمثل هذه الفروض - كالجهاد.. وإقامة الدولة.. والعدل الاجتماعي.. إلخ.. - هي مما لا يستطيع الفرد وحده إقامته، ومن ثم فإن « المعصية الفردية » في الفروض الاجتماعية يلتمس فيها من الأعذار للأفراد ما لا يلتمس للأمم والمجتمعات !..

ويمضي المودودي، في نصوص عديدة - من المفيد إيراد بعضها؟! - داعيًا إلى التحرج في قضية « تكفير المسلم »، فيقول: « **يجب ملاحظة قضية تكفير المسلم والاحتياط في هذه المسألة احتياطًا كاملاً، احتياطًا يتساوى مع الاحتياط في إصدار فتوى بقتل شخصٍ ما، وعلينا أن نلاحظ أن في قلب كل مسلم يؤمن بالتوحيد و « لا إله إلا الله » إيمانًا، فإذا صدر عنه شائبة من شوائب الكفر، فيجب أن نحسن الظن ونعتبر هذا مجرد جهل منه وعدم فهم، وأنه لا يقصد بهذا التحول عن الإيمان إلى الكفر**؛ لأنه لا يجب أن تصدر ضده فتوى بالكفر بمجرد أن نستمع قوله، بل يجب علينا أن نفهمه بطريقة طيبة ونشرح له ما أشكل عليه ونبيِّن له الصواب من الخطأ.

وإذا أصر على ما هو عليه ولم يتقبل ما عرض عليه، بعد أن نلجأ إلى كتاب الله، فنوضح له خطأ ما أصر عليه في ضوء كتاب الله، ونبيِّن له النصوص الصريحة التي تفرق بين الكفر والإيمان.. وهل هناك مجال لتأويل ما يصر عليه، أم لا؟ فإذا لم يكن هذا يخالف مخالفة صريحة النصوص الواضحة فلا يجب أن نتهمه بالكفر، ويمكن أن نعتبر هذا الشخص من **الضالين**.. ولكن إذا كان ما يصر عليه يخالف النص صراحةً، ويخالف تعاليم كتاب الله، وأنه لا يزال رغم هذا يصر على قوله أو فعله، رغم **عدم وجود أيِّ مجال لتأويل قوله أو فعله**، حينئذٍ يمكن إصدار الحكم **بالفسق أو الكفر**؛ وذلك لأن القضية هنا أصبحت واضحة، ولها نوعية خاصة تستلزم إصدار هذا الحكم، ولكن، رغم هذا كله، **يجب ملاحظة درجات ومراتب مثل هذه القضايا؛ إذ لا يستوي الجرم في جميع الحالات**، فيوجد بينها فرق في الدرجات والمراتب، ويستلزم العدل أن نلاحظ هذه الفروق حين نصدر حكمنا.. »[1].

وفي نص آخر، يدعو المودودي علماء الإسلام للتمييز بين « النص » وبين « التأويل »، ومراعاة الفروق بين « الأصول » وبين « الفروع »، وهم يحكمون على أفعال الناس..

---

(١) المودودي: فكره ودعوته (ص ١١٦، ١١٧). والمرجع ينقل عن كتاب المودودي: التفهيمات (٢/١٤٧).

كما ينتقد تسرعهم وعدم تثبتهم في إصدار أحكام الكفر، التي هي أشد وأخطر من القتل المادي وإزهاق الأرواح.. ذلك « أن من يلعن مؤمنًا كان وكأنه قتله، وأن من يُكفِّر مؤمنًا كان وكأنه قتله إن التكفير ليس حقًّا لكل فرد، والتكفير جرم اجتماعي أيضًا، إنه ضد المجتمع الإسلامي كله، ويضر كثيرًا بالمسلمين ككل.. وللأسف إن علماءنا الكرام ليسوا على استعداد لترك هذا الأسلوب بأيِّ شكلٍ من الأشكال، لقد أهملوا التفريق بين الأصول والفروع، وبين النص والتأويل، فجعلوا من الفروع أصولاً، طبقًا لما فهموه أو ما فهمه أسلافهم السابقون عليهم.. وكان من نتيجة هذا أن كفَّروا من يقوم برفض فروعهم أو تأويلاتهم الدينية. ليت العلماء يشعرون بخطئهم، أو يرحمون الإسلام والمسلمين، بل يرحمون أنفسهم، ويتراجعون عن هذا السلوك المشين الذي أخجلوا به أمتهم. هذه الأمة التي وضعتهم بين رموش عيونها.. »[1]!.

وفي نصٍّ آخر يقدم المودودي الدليل الشرعي على خطأ - بل وخطيئة - تكفير المسلم.. فالرسول ﷺ قد قال: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله »[2].

إن الرسول ﷺ إنما يبين في هذا الحديث قانون الإسلام الدستوري Constitution al Of Law وهو أن كل إنسان إذا آمن بتوحيد الله ورسالة محمد ﷺ دخل في دائرة الإسلام، ويصير مواطنًا citizen من مواطني الدولة الإسلامية. وأما هل هو صادق في إيمانه في حقيقة الأمر، أم لا؟ فهذا ما على الله حسابه، وليس من حقنا أن نشق قلبه ونحكم عليه بشيء يقول ﷺ في حديث آخر: « لم أومر أن أشق على قلوب الناس ولا عن بطونهم »[3].

إن الضمان بحفظ النفس والمال والعرض يناله الإنسان بمجرد شهادته بالتوحيد وإقراره بعقيدة الرسالة، وليس من حق غيره أبدًا بعد هذا أن يسلبه حقًّا من حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية إلا بحق الإسلام، أي إذا أبى أن يؤدي شيئًا مما عليه من الحقوق لله وللخلق، فسيعاقب بحجم جريمته..[4].

---

(١) المودودي: فكره ودعوته (ص ٨٣، ٨٤). (٢) رواه البخاري.

(٣) رواه البخاري ومسلم وابن حنبل.

(٤) المودودي: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ٤٤، ٤٥)، طبعة الكويت، سنة (١٩٧٧م). وانظر كذلك في هذا المعنى: المودودي: مبادئ الإسلام (ص ٢٤، ٢٥)، طبعة دار الأنصار، القاهرة بدون تاريخ.

لكن الأستاذ المودودي، بعد هذا الوضوح والتحديد، اللذين ميَّز بهما بين « الفرد » و « المجتمع »، فحكم بكفر المجتمع إن هو خرج عن الشريعة والحاكمية الإلهية.. ودعا للتحرج والامتناع عن تكفير الفرد إن هو صنع ذلك، وطالب العلماء بالتمييز بين « الأصول » و « الفروع » والتفرقة بين « النص » و « التأويل ».. بعد أن صنع المودودي كل ذلك، قادته صياغاته، التي تركز أحيانًا على بعض جوانب القضية دون جوانبها الأخرى، والتي تتسم أحيانًا بما يمكن تسميته استخدام صيغ « الترغيب والترهيب » في معرض الصياغة للقضايا الفكرية الدقيقة والشائكة، التي تتطلب دقة في الصياغة والتعبير وانتقاء المصطلحات.. عاد المودودي فقادته هذه « الخصائص السلبية » إلى تقديم صياغات أخرى، في ذات القضية، تعطي مفاهيم مخالفة، وتبعث - وهي قد بعثت بالفعل - في صفوف جماعات إسلامية معاصرة الحمية والحماس في اتجاه الحكم بالكفر على الأفراد ؟!..

فبعد أن رفض المودودي - كما قدمنا - تكفير الفرد بالخروج على الشريعة، عاد ليصفه بعدم الإيمان وبالنفاق والكذب في دعواه الإيمان، ويحكم بانعدام قيمة إيمانه أصلًا !.. فقال: « فمن أظهر الرضا والطاعة لحكم الشريعة إذا كان موافقًا لما يريد، ورفضه إذا كان مخالفًا لهواه، وآثر على الشريعة القوانين الأخرى الرائجة في العالم، **فليس بمؤمن، بل هو منافق وكاذب في دعواه الإيمان؛ لأنه لا يؤمن بالله والرسول، وإنما يؤمن بهواه**، وهو وإن كان يؤمن بجزء من أجزاء الشريعة بهذا السلوك العجيب. **فإن إيمانه لا قيمة له أصلًا عند الله تعالى..** »[1] !.

وفي نص آخر تلقفته وانتزعته وطبعته مستقلًا إحدى الجماعات الإسلامية التي حكمت بالكفر على المسلمين - أفرادًا وجماعات ودولًا ومجتمعات وعلومًا ومعارف ومؤسسات - يقول الأستاذ المودودي، نافيًا الإسلام عن أكثر من تسع وتسعين بالمائة من المسلمين ؟!. « إن في المسلمين أنفسهم - دع عنك ذكر غير المسلمين - تسعًا وتسعين في المائة، بل أكثر من ذلك يدعون أنفسهم « مسلمين »، ويعبرون عن دينهم بكلمة « الإسلام »، ولكنهم لا يعلمون ما هو « المسلم » وما هو المفهوم الحقيقي لكلمة « الإسلام ».. »[2]..

---

(١) المودودي: تفسير سورة النور (ص ٢٠٧)، طبعة القاهرة، بدون تاريخ - توزيع: دار المسلم.

(٢) المودودي: المفهوم الحقيقي لكلمة المسلم (ص ٧)، طبعة القاهرة، شركة السلام العالمية، سنة ١٩٨٠م) ولهذا الكتيب مقدمة بتوقيع: « أبو محمد عبد الله بن حجاج »!!.

وفي موطن آخر يغض من شأن إسلام الجمهور الأعظم من أمة الإسلام، فيصفه بأنه لا يعدو أن يكون « إجازة أو تصريحًا بالدخول في دائرة الإسلام » فهو « إسلام من الناحية القانونية »، لكنه « ليس الإسلام عينه.. وليس جوهر الإسلام ».. فإذا ما ذهب ليحدد شرائط الإسلام الحقيقي وجدنا هذه الشرائط من علوّ المقام بحيث لا يبلغها إلا خاصة الخاصة من دعاة الإسلام وقديسيه.. « فجوهر الإسلام هو: أن تطوع ذهنك وفق مبادئ الإسلام، ويصبح أسلوب تفكيرك هو أسلوب القرآن في التفكير، وتصير نظرتك إلى الحياة وأمورها هي نظرة القرآن لها، وترى الأشياء بالمعيار الذي اختاره القرآن وحدده، وأن يكون هدفك الشخصي والجماعي هو الهدف الذي بينه القرآن وأقره، وأن تتخلى عن مختلف طرق الحياة وتختار طريقًا تحدد اختياره بما تلقاه من قوانين القرآن والسنّة المحمدية وأن توحد مشاعرك ومشاعر القرآن.. »[1].

ونحن لو شئنا صياغة تكثف هذه الشرائط فسنجدها في حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عندما وصفت رسول الله ﷺ فقالت: « كان خلقه القرآن »[2]؟!..

ولو كانت شرائط الإسلام الحقيقي، عند الأستاذ المودودي، هي التوحد بالقرآن في « الأصول »، بالتوحيد في الألوهية، والإيمان بالنبوة، والبعث والجزاء، والأركان التي تحددت للإسلام والإيمان، لما كان هذا الإسلام معجزًا للجمهور العريض.. لكن الرجل، قد عاد مرة أخرى – وبعد أن رأينا دعوته علماء الإسلام للتمييز بين « الأصول » و « الفروع » – عاد فوحد بين « الأصول » و « الفروع »، واعتبر الخروج عن « الفروع الدنيوية » التي أشارت إليها الشريعة بمثابة « الردة الجزئية » التي تفضي إلى « الردة الكلية » عن دين الإسلام؟!.. عاد – مرة أخرى – إلى هذه الصياغات القلقة والخطرة – التي أحدثت وتحدث الجدل واللغط وتزكي نزعة التكفير للمسلمين، في صفوف الصحوة الإسلامية الجديدة – فقال: « إنه لا يمكن الفصل بين الفروع « الدينية » و « الدنيوية »... فالحياة « الدنيوية » بأكملها حياة « دينية ».. ابتداءً من العقائد والعبادات حتى أصول وفروع الحضارة والمجتمع والسياسة والاقتصاد[3]... فإن سلكت في قضاياك السياسية والاقتصادية مسلكًا يتفق وخطة أخرى غير خطة الإسلام المحكمة فإن صنيعك هذا يعتبر ارتدادًا جزئيًا يفضي بك إلى ارتداد كلي نهائي.. »[4]!.

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ١٢).　　(٢) رواه مسلم.

(٣) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٧٩).　　(٤) الحكومة الإسلامية (ص ١٤).

فهو هنا: قد أدخل الخروج عن « الفروع الدنيوية » في « الردة الجزئية » المفضية إلى « الردة الكلية والنهائية » عن الإسلام.. وهو قد عنى « الفرد » بهذا الحديث، وليس فقط، المجتمع والدولة. بل إنه ليذهب على « درب الصياغات الإثارية والقلقة » إلى نفي الإسلام عن الذين يطلبون الأدلة العقلية حتى تطمئن نفوسهم للطاعة والتنفيذ، فيقف موقف « السلفية النصوصية » التي ترى الإنسان كائنًا مطيعًا حتى لو لم يعقل ما يأمره به الدين!.. فيقول المودودي: « إن من يطلب الدليل العقلي، ويأبى أن يمتثل أمرًا من أوامر الله إلا به، فلا شك أن مقامه الصحيح خارج حدود الإسلام لا داخله.. »[1]!..

وهذا الموقف غريب عن النهج العقلاني للإسلام.. فكون « العقل » - في الإسلام - هو مناط التكليف، يتجاوز المعنى الشائع الذي يسقط التكاليف عن المجنون، إلى حيث يطلب من المسلم « عقل » و« تعقل » التكاليف!.. وكما يقول الإمام محمد عبده: « فإن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، فهو وسيلة الإيمان الصحيح.. والإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري... والمرء لا يكون مؤمنًا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به.. فمن ربي على التسليم بغير عقل، والعمل، ولو صالحًا، بغير فقه، فهو غير مؤمن؛ لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير، كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه، فيعمل الخير؛ لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشر؛ لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه، ويكون فوق هذا، على بصيرة وعقل في اعتقاده.. »[2].

وإذا كانت صياغات الأستاذ المودودي قد حوت - في هذه القضية - قضية « التكفير » - هذا التفاوت - بل التناقض - الذي عرضنا له.. وإذا كان البعض يجتزئ نصوصه التي تحكم بالكفر على المسلم إن هو لم يلتزم بـ « الفروع الدنيوية »، ويبرزها ويقف عندها ويكتفي بها.. فإننا نود أن ننبه إلى حقيقتين نختم بهما هذه الفقرة من هذا الحديث:

---

(١) المودودي: المرأة ومناصب الدولة في نظام الإسلام (ص ٣٢٢)، طبعة بيروت، سنة (١٩٢٩م)، في ذيل رسالة تدوين الدستور الإسلامي ضمن مجموعة نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (٢٧٩/٣، ٢٨٢)، (٤١٤/٤).

الأولى: أن النصوص التي كتبها المودودي يجب تفسيرها بالمنهج الذي أوصى به هو ذاته.. تُعرض على بعضها، وتُقارن، ثم تُعرض على الأدلة الشرعية التي دعمها هو بها.. ولقد أفاض الرجل في الدعوة إلى التحرج من تكفير المسلم، ودعا إلى التمييز بين الفروع والأصول والنصوص والتأويل.. ودعم حديثه هذا بالأدلة الشرعية التي استقاها من السنة النبوية، على وجه الخصوص.. وهذا الموقف هو المتسق مع إجماع تيارات الفكر السني ومذاهبه، التي قطعت بأن الدولة والسياسة وتنظيم المجتمع هي من « الفروع »، المفوضة إلى نظر الخلق، وأنها ليست من العقائد والأركان والأصول.. ومن ثم فإن معايير الخلاف فيها هي « الضرر » و « المصلحة » و « الخطأ » و « الصواب » و ليست « الإيمان » و « الكفر »..

والثانية: أننا نجد تناقضًا - لا بد من التنبيه عليه - في كلام الأستاذ المودودي - بين رفضه تكفير « الفرد » بمعصيته في « الفروع » وبين تكفيره « المجتمع » بعصيانه في ذات الفروع.. فالمجتمع هو مجموع الأفراد، في طور « كيفي » أرقى وجديد.. ومن ثم فإن معايير « الكفر » و « الإيمان » يجب أن تظل مقصورة على تقييم الالتزام أو الخروج عن « العقائد والأصول والأركان » الإسلامية، دون إقحامها في ميدان « الدولة » و « الخلافة والإمامة » طالما كان الإجماع السُني على أنها من الفروع وليست من أصول الدّين.. وليس في هذا تقليل من شأن هذا الميدان، ولا تهوين من عظم المهام النضالية التي على المسلمين أن يخوضوها لأسلمة دولهم ومجتمعاتهم والواقع الذي يعيشون فيه، وإنما هو الحرص على عدم « خلط الأوراق »، وحتى لا تنفتح في الفكر الإسلامي ثغرة لـ « الكهانة »، تميز الإسلام بالبراءة منها، ومناصبتها شديد العداء!.

* * *
* *
*

نَقد الحَضَارة الغَربيَة

• بينما نحن في غفوة، تنبه الغرب، وركض إلى الرقي في كل شعبة من شعب الحياة.. لكنه أسس نهضته على دعائم الإلحاد والمادية في شتى شعبها الخُلقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.. فالعالم الفكري والمادي: ميدان للصراع!.. والقويّ: هو الأصلح! وله أن يزيح الضعيف ويقضي عليه!.. وبهذه الفلسفة وضع الغرب السيف في رقاب الأمم الأخرى.. فتحكّمت سياسته في الأجساد، وتحكّمت حضارته في العقول والأذهان؟!.. ولن تُزَحْزَح هذه الحضارة الغربية عن مكانها، وتُنَحَّى عن منصب الغلبة والهيمنة إلا بتدفق وهيمنة مكافئة!.

• فإذا أردنا القوة والكمال والرُّقِيّ، فلنأخذ عن الأمم الأخرى أسباب قوتها وكمالها ورقيها في العلوم والمدنية.. ولننبذ العوامل التي تقضي على حيويتنا ومقوماتنا.. فالعداوة ليست بين « العلم » و « الإسلام ».. بل بين « الغربية » و « الإسلام » ؟!..

المودودي

* * *
* *
*

لا نغالي إذا قلنا: إن نقد الأستاذ المودودي للحضارة الغربية، ولهيمنتها العدوانية على غيرها من الحضارات - هو ميدان من أخصب الميادين الفكرية التي تجلت فيه عبقريته وإبداعه..

فمن موقع « المفكر » المدرك للخصائص التي تتميز بها الحضارة الإسلامية.. ومن موقع « المناضل » المبصر لخطر « التغريب » على هذه الخصائص، كان وعيه وإبداعه في هذا الميدان..

وفي مجتمع كالمجتمع الهندي، غزته الحضارة الغربية، وأصبحت فيه النمط العقلي وأسلوب الحياة للصفوة والنخبة - سواء تلك التي غدت شريكة في الإدارة الاستعمارية لهذا المجتمع، أو اتخذت مواقع النضال ضد هذه الإدارة، طلبًا للاستقلال - في مجتمع كهذا المجتمع كان نقد الحضارة الغربية والتصدي لهيمنتها، أكثر من مجرد « قضية فكرية »، وأعظم من مجرد « خيار ثقافي ».. لقد كان نضالًا من أجل الاستقلال الحضاري، الذي بدونه سيظل « الاستقلال السياسي » مجرد شكل لا يتعدى « العَلَم » و « النشيد »، بل وسيظل « الاستقلال الاقتصادي » بدونه مجرد « تنمية للتبعية »، تُحكِمُ من ارتباطنا بالمركز الحضاري الأوروبي، وتشدنا إليه بحبال « التبعية » المتمثلة في « التغريب » !..

ولقد أبصر الأستاذ المودودي السلبيات الأساسية للحضارة الغربية، فتناولها بالنقد من موقع المفكر المسلم الذي يقارنها، من خلال نقده، بما تمتاز وتتميز به حضارة الإسلام..

- **ففلسفة هذه الحضارة ذات طابع مادي إلحادي**، موروث منذ جاهليتها اليونانية، حتى لقد طوعت روحانية المسيحية فغدت فيها، مجرد قسمة في حضارة مادية، وغدا التدين الصوفي، الذي عرفته المسيحية في أصولها الأولى وحياتها الشرقية، مجرد « شكل » لا يتعدى الطقوس التي لا أثر لها على « العقل » و « السلوك » عند الكثرة الكاثرة من الأوروبيين... حتى لقد صدقت، في هذه القضية، كلمة الإمام المعتزلي قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ/١٠٢٤م) التي قال فيها: « إن المسيحية عندما دخلت روما، لم تتنصَّر روما، ولكن المسيحية هي التي ترؤَّمت » ؟!..

والنهضة العَلمانية لهذه الحضارة، وإن لم تبشر بالإلحاد صراحة، إلا أن علومها ومعارفها قد تعاونت على تكوين: عقل يعقل كونًا بلا خالق، ويدرك ظواهر هذا الكون

معللة بالعلل المادية والمحسوسة، مسقطًا من حسابه الفاعل الأول في هذا الكون ﷻ !..

• **والتيارات الاجتماعية والسياسية لهذه الحضارة - بشقيها: الليبرالي والشمولي - قد تميزت بما تميزت به هذه الحضارة من تطرف وافتقار إلى الوسطية والتوازن والاعتدال..** فهي قد اعتمدت جميعًا على فلسفة « اللذة » و « الشره المادي »، استنادًا إلى مقولة: « عدم تناهي الحاجات المادية للإنسان »، وسعيًا وراء هدف: « إشباع الحاجات المادية - غير المتناهية - لهذا الإنسان ».. فذهبت على هذا الدرب شوطًا بعيدًا، وذلك دون أن يصحب هذا التقدم المادي وهذه الوفرة في الحاجات المادية الإشباع الروحي الذي يحفظ توازن الإنسان ويصون اتزانه..

ولقد عجزت فنون هذه الحضارة وآدابها عن النهوض بهذه المهمة - بدلًا من الدين - لا لضعف فيها أو قصور - فهي رائعة وغنيّة - ولكن لاستنادها إلى ذات الفلسفة المادية الإلحادية، وسعيها لتحقيق ذات الأهداف التي تبغيها كلٌّ من الليبرالية والشمولية لهذا الإنسان.. **وهذا « الخلل » المتمثل في غيبة « الوسطية » و « التوازن » هو جوهر الخلاف، بل والتناقض بينهما وبين الحضارة الإسلامية.. فالحضارة الغربية - على العكس من حضارتنا الإسلامية، قد غَلّبت: « الصراع » على « الوحدة ».. فرأينا ليبراليتها استعمارًا يبرر إبادته للآخرين بفلسفة الداروينية: البقاء للأقوى؛ لأن الأقوى هو الأصلح !.. ورأينا شموليتها الفاشية تعتمد ذات الفلسفة، وتذهب أبعد من الليبرالية على ذات الطريق.. أما شموليتها الماركسية فلقد جعلت التناقض والصراع هو المطلق الوحيد !.... وهي قد غَلّبت « التغيير » على « الثبات »، فغضت من شأن « القيم » « الثوابت »، والروحانية الموروثة والمركوزة في الطبيعة الإنسانية السوية.. واعتمدت على هذه الفلسفة في تبرير نسخها لمواريث الأمم التي ابتليت بالاستعمار والتغريب !.. كذلك غلّبت « القوة » على « الرحمة » - و « المادة » على « الروح ».. و « الدنيا » على « الآخرة ».. و « الكم » على « الكيف ».. و « اللذة » على « الغاية » و « الطمع » على « الرضا ».. و « العقل » على « النقل ».. و « العلم الطبيعي » على « الحكمة ».. و « الفردية » على « الجماعية » - في الليبرالية - والعكس في الشمولية -.. و « تغرب الإنسان » - إزاء الكون والطبيعة - على « الانتهاء » إلخ.. إلخ..**

إنها حضارة عملاقة، ونهضة كبرى، برزت إبان غفلة الشرق وسباته العميق، فبينما وقفت يقظتنا خلال عدة قرون « عند آحاد من الرجال، كانت قد تنبهت في الغرب أمم

جمعاء.. حققت الكثير في كل ناحية من نواحي الحياة، بل لم تغادر تلك الأمم شعبة من شعب الحياة الإنسانية بدون أن تركض إلى الرقي فيها أشواطًا.. »[١].. لكن هذه النهضة قد قامت وتأسست على « دعائم الإلحاد والمادية.. في شتى شعبها الخلقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.. »[٢].. فسرت روح هذه الدعائم في جميع أنحاء هذا البناء العملاق !..

ولما كانت هيمنة الحضارة الغربية على « الفكر » و « الواقع » في البلاد التي نكبت بالاستعمار الحديث - ومنها الهند حيث نشأ المودودي - قد نجحت في خلق تيار فكري متغرب، توزعته مدارس الغرب ومذاهبه وتياراته الفكرية والسياسية والفلسفية والأدبية، فيمم الجميع عقولهم وقلوبهم صوب الغرب.. شموليون يلتمسون منه الشمولية، يرونها ويريدونها على نمط شموليته - فاشية كانت أو ماركسية -.. وليبراليون يلتمسون منه الليبرالية، يرونها ويريدونها على نمط ليبراليته.. وحتى مذاهبه الفلسفية ومدارسه الفنية والأدبية وجدت من يجهد الحقائق في واقعنا ليفتعل بيننا « وجودية » و « وضعية » و « سيريالية » و « فرويدية » و « بنيوية ».. إلخ.. إلخ.. فغدا المتغربون منا، قردة وببغاوات و « جوقة - كومبارس » راقصة على أنغام العازفين الآخرين ؟!.. وذلك دون إدراك لبداهة الفطرة الإنسانية التي تقرر تمايز الأمم، ذات العراقة في الحضارة والغنى في التراث الفكري؛ تمايزها في الثوابت المكونة للهوية، وفي سير التطور وقسماته، وفي الفلسفات التي تحدد لها تصوراتها للكون والطبيعة وعلاقة الإنسان بالإنسان.. هذه البداهة الفطرية التي عبر عنها القرآن الكريم عندما قال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣].. فالتعددية الحضارية - بل والدينية - حقيقة واقعة، وإرادة إلهية ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ... ﴾ [هود: ١١٨].

لقد رفض المودودي هيمنة التغريب، وقدم - من منطلق إسلامي - نقدًا واعيًا وموضوعيًا لأغلب سلبيات وقسمات ونظريات الحضارة الغربية، التي رآها خطرًا على الهوية الحضارية الإسلامية المتميزة.

---

(١) المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١١٩).

(٢) المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة (ص ٣)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٨م).

• **فالحضارة الغربية قد افتقدت الموازنة والتوازن بين « الفرد » و « المجموع »**: فليبراليتها انحازت للفرد ضد المجموع، وشموليتها كانت رد فعل صنعت عكس ذلك.. فهذا « النظام الذي نتج عن الثورة الفرنسية واتخذ من الحرية الفردية والتحررية الليبرالية والرأسمالية والديمقراطية اللادينية أساسًا له إنما هو نظام مناف للعدالة الاجتماعية.. لقد أعطى الفرد حرية أكثر من الحد اللازم، وسمح له بالتعدي والتطاول على الأسرة والقبيلة والمجتمع والشعب، وتراخى مع القوة الضابطة في المجتمع، والتي يُرجى بها تحقيق الخير للشعب.. ومثل هذا النظام، بل وأكثر منه، ذلك النظام الذي يسير وفق نظريات ماركس وأنجلز، فهو أشد تنافيًا مع العدالة الاجتماعية.. فلقد أعطى الحكومة قوة وسلطة أكثر من الحد اللازم، وسلب الأفراد والأسر والقبائل حريتهم جميعًا ليسخر الأفراد لخدمة المجتمع، ويقلب حقيقة الإنسان من آدمي ذي روح إلى آلة أو جزء من آلة بلا روح.. »[1].

وإذا كانت « الشمولية - الماركسية » تتركز سلطة دولتها في « المكتب السياسي » للحزب الشيوعي.. و « الشمولية الفاشية » يستبد بسلطة دولتها « المجلس الفاشي » الكبير - كما كان في إيطاليا الفاشية -.. فإن الظن بأن في الديمقراطية الليبرالية سيادة الأمة وحكم الشعب لنفسه بواسطة ممثليه، هو وهم من الأوهام.. ففي انتخابات ممثلي الشعب « لا ينجح إلا من يغري الناس ويستولي على عقولهم وألبابهم بماله وعمله ودهائه ودعايته الكاذبة.. ثم يصبح هؤلاء الناجحون آلهة يشرعون ما يشاؤون من القوانين، لا لمصالح الجمهور، بل لمنافعهم الشخصية ومصالح طبقاتهم المخصوصة التي ينتمون لها.. »..

وهذا الجوهر الطبقي والطبيعة الطبقية لهذه الديمقراطية الليبرالية هي التي تجعل مؤسساتها مؤسسات الأغنياء القادرين وذوي النفوذ، وليست مؤسسات الشعب والأمة.. « ففي إنجلترا - على تشدقها بالديمقراطية - ترى نظار مصرفهم الكبير Bank Of England وعددًا من الطبقة العليا من أصحاب الثراء وأرباب السياسة قد أخضعوا رقاب الجمهور لمطامعهم الأشعبية... وهكذا شأن أميركا، فإن الماليين منهم - ولا يتجاوز عددهم الأنامل - قد استبدوا بموارد الثراء بأسرها، وتحكموا في نفوس الأمة و أموالها ودمائها، فأصبحوا بفضل ثروتهم آلهة للأمة الأميركية.. »[2]!.. إنها، في الحقيقة،

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ١٩٤، ١٩٥)، وانظر كذلك المودودي: الحجاب (ص ٢٦٧)، طبعة دار الأنصار، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) المودودي: نظرية الإسلام السياسية (ص ٢٤، ٢٥، ٣٧).

ديمقراطية البورجوازية.. « زمام أمرها بيد هؤلاء الرأسماليين » [١] !..

فهذه الحضارة الغربية، التى أسست مدنيتها على « العَلمانية » اللادينية - و « القومية » - العنصرية الاستعلائية - و « ديمقراطية » الأغنياء.. والتي سرت في كل شعب معارفها الروح المادية الإلحادية هي أبعد ما تكون عن الخيار الحضاري المناسب لنهضة المسلمين، ففيها تغريب المسلمين ومسخ الإسلام !..

كذلك عرض الأستاذ المودودي للنظريات الفكرية « العلمية » الرئيسية التي طبعت الفكر الغربي الحديث بطابعه المتميز، والتي روجها الغرب في بلادنا، حتى غدت شبه مقدسة لدى الخاصة والعامة، عرض لها بالنقد، وكشف علاقتها بالطابع المادي الإلحادي للحضارة الغربية، وكيف أنها لم تخرج بهذه الحضارة - العريقة في ماديتها - عن ذلك المسار، بل لقد دعمت الطابع المادي وبررت النزعة العدوانية الاستعلائية في هذه الحضارة !..

• **ففي فلسفة التاريخ:** انطبعت الحضارة الغربية بروح نظرية الفيلسوف الألماني هيجل Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١م) وخلاصة هذه النظرية: « أن كل نظام للحضارة، في عصر من عصور التاريخ، إنما يكون مبناه، بجميع شعبه وصوره، على أخيلة خاصة تجعله في العالم عصرًا للحضارة والمدنية. فإذا أُدْرِكَ هذا العصر (أي تراجع) بدأت تظهر للعيون مواضع الضعف ومواطن الانحلال والتداعي في بنيانه، فهناك تتنفس وترفع الرأس أخيلة وأفكار جديدة أخرى تصارعه، ولا تنتهي هذه المصارعة إلا بعصر جديد من الحضارة والمدنية، يكون فيه بقايا من الأنقاض الصالحة للعصر المنقرض، كما تتولد فيه حسنات ومحامد جديدة بحكم تأثير الأفكار الغالبة التي أغارت على عصر الحضارة المنقرض وأرغمته على المسالمة » [٢] ؟!.

ورغم ما قد يبدو في هذه النظرية التي صاغها « هيجل » لتفسير التاريخ من عناصر صدق ووجاهة، إلا أنها تميل بكفة الميزان إلى عوامل « التغيير » و « التطور » و « نسخ الجديد للقديم »، الأمر الذي يقلص حجم « الثوابت » الباقية عبر العصور.. حتى لو كانت هذه « الثوابت » هي « الدين » و « القيم » و « القسمات الحضارية » الممثلة « للهوية الخاصة »

---

(١) الربا (ص ٦٦).

(٢) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٤٥).

التي تميز الأمة عن غيرها من الأمم كما تميز « البصمة » الإنسان ؟!.. وهذا الميل إلى « التغيير »، على حساب « الثبات »، هو ما يرفضه روح الحضارة الإسلامية، التي وازنت بين الأقطاب، في مختلف الظواهر؛ طبيعية كانت أو اجتماعية، فبرئت من هذا الانحراف..

وبمقاييس هذه الفلسفة الهيجلية في تفسير التاريخ، فنحن – مثلًا – بعد الغزوة الاستعمارية التي غيرت واقعنا، ودفعته في اتجاه التغريب – نعيش واقعًا جديدًا لعصر جديد، ينطبع واقعه بالطابع الأوروبي، في طرق التنمية والتحديث وطرائق العيش.. ومن ثم، فإن « الطبيعي » أن تخلي « ثوابتنا » الموروثة – بما فيها « هويتنا الحضارية » و « قيمنا » و « مقدساتنا » – الميدان للفكر والحضارة التي هي انعكاس لهذا الواقع الجديد.. ولما كان هذا الواقع « متغربًا »، فإن « الحضارة الغربية » هي التي يجب أن تسود ؟!.. وبمنطق هذه النظرية الهيجلية، على الحضارة الإسلامية أن تخلي مكانها – باستثناء « بقايا من الأنقاض » – للأفكار « الغالبة المغيرة »، وهي – في حالتنا – الحضارة الغربية الغازية ؟!..

والأستاذ المودودي يتساءل عن مخاطر هذه الفلسفة الهيجلية على تفسيرنا لتاريخنا الإسلامي، فيقول: « فهل نرجو ممن يكون قد رسخ في ذهنه مثل هذا التصور للتاريخ الإنساني، أن تبقى في قلبه أثارة من التقدير أو ذرة من الإجلال للعصور التي مضى فيها الرسل والأنبياء ؟! وهل يرجع مستهديًا إلى عهد النبوة والخلافة الراشدة ؟!. الحق أن هذه الفلسفة هي حملة فكرية منظمة مدججة بالبراهين والحجج تكاد تأتي الفكرةَ الدينية من أساسها !.. »[1].

ونحن إذا شئنا مثالًا تطبيقيًا على تأثير هذه النظرية الهيجلية في تفسير التاريخ على عقول « المتغربين » من أبناء العرب والمسلمين، فعلينا أن نتأمل نظرتهم وتقييمهم للتراث وللدين.. إنه لديهم: رجعية، وتخلف، وصورة واقع مضى وانقضى، و « بناء علوي » لقاعدة مادية ذهبت، وعليه أن يذهب بذهابها ليخلي المكان لـ « بناء علو جديد » هو صورة لـ « قاعدة مادية » جديدة.. فلا دور له في صنع الحاضر، فضلًا عن الغد.. هكذا، وعلى هذا النحو ينظرون إلى الأبنية الفكرية الموروثة، دونما تمييز بين « الثوابت » و « المتغيرات »، ولا تفرقة بين « الهوية » و « العرض »، ولا اعتبار للروح الحضاري والمقدسات !.. نجد ذلك لدى « المتغربين »، على حين نجد « السلفية » قسمة مشتركة لدى « الإسلاميين »، النصوصيين الجامدين منهم والعقلانيين المستنيرين؛ لأنها تعني لديهم: العودة للمنبع في

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٤٦، ١٤٧).

« الثوابت » وفي « الأصول » و « القسمات » المميزة للأمة... أما « المتغربون » فإنهم يتحسسون أسلحتهم إذا سمعوا مصطلح « السلفية » في أي ميدان من الميادين ؟!..

هذا عن الفلسفة الهيجلية في تفسير التاريخ.. والتي استمرت في الماركسية تحت عنوان « علاقة الفكر بالواقع »، و « تغير الأبنية العلوية بتغير القاعدة المادية »، بإطلاق وتعميم... وهذه الفلسفة هي إحدى معالم الفكر الأوروبي الحديث..

• **وفي التطور الطبيعي والإنساني:** غدت الداروينية قسمة من قسمات الفكر الأوروبي الحديث.. وكان الناس ينظرون إليها – في عصر المودودي – على أنها « حقيقة علمية » لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها – ولم تكن الأبحاث العلمية التي عارضتها قد بلغت ما بلغته الآن –.. وخلاصة هذه النظرية عند دارون Darwin (١٨٠٩ – ١٨٨٢م) هي: أن نشأة الحياة والأحياء وتطورهما محكومان بقانون: تنازع البقاء، وفي هذا التنازع قانون حاكم يقضي بأن البقاء للأصلح، والأصلح هو الأقوى.. فله البقاء، والفناء للضعيف ؟!..

وإذا كانت الهيجلية – في تفسير التاريخ – قد جعلت نسخ العصر الجديد « لثوابت » العصر القديم أمرًا مشروعًا وطبيعيًا و « قانونيًا »، بل وتنفيذًا « للحتمية ».. فإن الداروينية تجعل « نسخ » القوي للضعيف، بإفنائه وإزاحته من الطريق، هو « القانون » ؟!..

ولقد لعبت هذه الفلسفة الدور الأعظم في تبرير عدوانية الرجل الأوروبي على غيره، وعدوانية حضارته على غيرها من الحضارات.. فالاستعمار الاستيطاني، الذي يبيد السكان الأصليين – كما في حالة الهنود الحمر – أو يُهجِّرُهم أو يقذف بهم إلى الصحارى والأحراش – كما حاول الفرنسيون في الجزائر، ويحاول البيض في جنوب إفريقيا، والصهيونية في فلسطين – تبرر الداروينية؛ لأنه تنازع على البقاء! والأقوى هو الأحق والأجدر بهذا البقاء!.. والاحتلال العسكري والسيطرة السياسية والنهب الاقتصادي والنسخ والمسخ والتشويه لمواريث الفكر في حضارات البلاد التي هيمن عليها الغرب، هو تنازع على البقاء بين « قوة » الغرب و « ضعف » هذه البلاد؛ ولذلك، فإن تجريد شعوب هذه البلاد المستعمرَة والتابعة من مقدرات بلادها – وهو نوع من الإجلاء عنها ! – تبرره الفلسفة الداروينية الخاصة بتنازع البقاء.. فالبقاء للأقوى، والأقوى هو الأصلح؟! – و « الصلاح » هنا تحدده مادية الحضارة الغربية، فتجعله مرادفًا « للقوة » ؟!..

لعبت هذه الفلسفة الداروينية الدور الأعظم في تبرير عدوانية الرجل الأبيض الأوروبي وحضارته.. فوجدناه يفترس الشعوب المستضعفة.. ووجدنا حضارته تمسخ حضارات المستعمرات، تمهيدًا لإزالتها، والانفراد بالساحة؛ لأنها هي « الأقوى ».. وما دامت هي « الأقوى » فهي « الأصلح ».. و « البقاء للأقوى » ؟!.. وهي قد صنعت وتصنع ذلك باعتباره « رسالة » تطبق بها « فلسفة علمية »، وليس باعتباره « منطق غابة »؛ لأنها قد جعلت من « منطق الغابة » هذا فلسفة أضفت عليه هالة الحقائق العلمية !..

وانطلاقًا من هذه الفلسفة لم يشعر كثيرون من مفكري الغرب بالخجل وهم يباهون بما صنعت بلادهم في المستعمرات.. فـ « ماكس نوردو » (١٨٤٩ - ١٩٢٣م) يتحدث عن المشروع الفرنسي لاقتلاع شعب الشمال الإفريقي لحساب الاستعمار الاستيطاني، فيقول: « إن شمال إفريقيا سيكون مهجرًا ومستوطنًا للشعوب الأوروبية.. وأما سكانه الأصليون فسيدفعون نحو الجنوب، إلى الصحراء الكبرى، إلى أن يفنوا هناك » ؟!..

وجابرييل هانوتو G. Hanotaux (١٨٥٣ - ١٩٤٤م) يقول عن « رسالة » فرنسا في الجزائر: « إن شعبًا جمهوري المبادئ.. قد تقلد زمام إدارة شعب آخر، منتشر في الأرجاء الفسيحة والأصقاع المجهولة، يتبع تقاليد وعادات غير التي نعنو لها ونحترمها - هو الشعب الإسلامي السامي الأصل، الذي يحمل إليه الشعب الآري المسيحي الجمهوري الآن: ملح وروح المدنية.. » ؟!.

أما « سايسيمون دي » فيقول سنة (١٨٣٠م)، عن هذه المهمة الغربية، مهمة غزو الجزائر: « هذه المملكة الجزائرية التي ستصبح بلدًا جديدًا يتدفق إليه الفائض من السكان ومن نشاط أبناء فرنسا.. » ؟!.. ولقد كتبت تقاريرهم عن اللغة القومية للجزائر، وصراع البقاء بينها وبين الفرنسية سنة (١٨٤٨م) -: « إن الجزائر لن تصبح فرنسية إلا عندما تصبح لغتنا الفرنسية لغة قومية فيها، والعمل الجبار الذي يجب علينا إنجازه هو السعي وراء جعل الفرنسية اللغة الدارجة بين الأهالي إلى أن تقوم مقام العربية، وهذا هو السبيل لاستمالتهم إلينا، وتمثيلهم بنا، وإدماجهم فينا، وجعلهم فرنسيين.. » ؟!..

أما عن الإسلام، فكرية - أيديولوجية - الشعب الجزائري، فلقد عبر الكاردينال « لافيجري » عن الموقف منه، عندما أخذ الفرنسيون يحتفلون بمرور قرن على احتلالهم للجزائر فقال: « إن عهد الهلال في الجزائر قد غبر، وإن عهد الصليب قد بدأ، وإنه

سيستمر إلى الأبد.. وإن علينا أن نجعل أرض الجزائر مهدًا لدولة مسيحية مضاءة أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الإنجيل.. »[1]؟!..

لقد صدرت هذه الأقوال - وأمثالها كثيرة - من هؤلاء المفكرين الغربيين - وأمثالهم كثيرون - دون أن يشعروا بالخجل؛ لأنهم كانوا ينطلقون من فلسفة تقول لهم: إن تنازع البقاء، وإفناء القوي للضعيف هو القانون العلمي الواجب النفاذ!..

ونحن إذا قارنا موقف الفاتحين العرب من المواريث الحضارية للبلاد التي فتحوها.. وكيف أنهم احتضنوها، وأحيوها، ومزجوها بما لديهم من فكر إسلامي متوثب وشاب، وجعلوا من الجميع حضارة جديدة، هي امتداد التطور لكل هذه المواريث والمكونات... إذا قارنا موقف العرب المسلمين هذا بموقف الغزاة الأوروبيين، على جبهة الحضارة، برزت لنا معالم الفروق وضخامتها، ووضعنا أيدينا على الأمثلة الحية التي تمايز بيننا وبينهم في هذا الميدان!..

بل إننا نستطيع أن نضيف، فنقول: إن الداروينية لم تنهض، فقط، بدور « المبرر » للرجل الأوروبي وحضارته، « المبرر » لهما عدوانهما على الغير.. وإنما هي قد كشفت عن الطبيعة الأصيلة - طبيعة الاستعلاء والعدوانية - في هذه الحضارة الأوروبية؟!..

لقد عرفت حضارات أخرى - ومنها الحضارة العربية الإسلامية - فكرة « التطور »، في الأحياء والنباتات والجمادات والأفكار، ورأت فيه قانونًا من قوانين الله في الكون وسنّة من سننه التي لن تجد لها تبديلًا ولا تحويلًا.. لكن الحضارة الغربية قد انفردت بهذا الثوب الذي ألبسته لفكرة « التطور »، ثوب « قانون الغابة »، المتمثل في مقولة الداروينية عن تنازع البقاء، وبقاء الأقوى؛ لأنه الأصلح للحياة!..

ولقد أبصر الأستاذ المودودي هذا الأثر السلبي للداروينية، ودور هذا الأثر في فكرية الحضارة الغربية، فقال - في معرض نقده لها -: « إن التصور الذي تأصل في الذهن الإنساني عامة للكون، متأثرًا بنظرية التطور هذه، أنه مضمار للمصارعة والمنازعة، لا تزال الحرب قائمة فيه في سبيل الحياة والبقاء، وأنه من نظام الفطرة أن كل من أراد الحياة والبقاء فعليه بالكفاح والمصارعة. كما أن من طبيعة الفطرة أنه لا يستحق البقاء، في نظرها، إلا من أثبت قوته. فكل من يفنى، في هذا النظام القاسي، فإنما يفنى لأنه ضعيف

---

(١) د. محمد عمارة: العرب والتحدي (ص ٢٧٨ - ٢٨٠)، طبعة الكويت، سنة (١٩٨٠م). و: الأمة العربية وقضية الوحدة (ص ٨٨)، طبعة بيروت، سنة (١٩٨١م).

يستحق الفناء، ومن يبقى فإنما يبقى؛ لأنه قوي من حقه البقاء. **فالأرض وما فيها، ووسائل الحياة وما بها لا يستحقها إلا القوي الذي يثبت أهليته للبقاء والحياة، ولا حق للضعيف في هذه الأشياء، وعليه أن يخلي المكان للقوي، والقوي على حق تمامًا إذا أخذ مكان الضعيف بعد إزاحته عنه أو قضائه عليه!.. »**.

ثم يمضي الأستاذ المودودي فيقول: « ولعمر الحق، لو كان بقي في ضمائر أهل الغرب شيء يخالج ضمائرهم، فقد أزاله دارون بحججه وشواهده؟! ومهما يكن لهذه النظرية من منزلة في العلوم الطبيعية [١]، **فقد حوّلت الإنسان ذئبًا مفترسًا لأخيه في ميادين الاجتماع والمدنية والسياسة!.. »** [٢]... « **ففي ظل هذه الفلسفة العجيبة، والقانون الغريب، رأى أهل الحضارة الغربية أن من حقهم أن يبيدوا الأمم الضعيفة، وأن يستولوا على أراضيها، ويذلوا أهلها، ويطردوهم من ديارهم، فهم بهذا يثبتون جدارتهم وتفوقهم، ويطبقون قانونهم وفلسفتهم القائلة بأن البقاء للأصلح، أو « البقاء للأقوى »**. وأتباع **الحضارة الغربية لا يعتبرون ما يرتكبون من جرائم وفظائع ظلمًا، بل يرون أنه حقٌّ وعدلٌ تمثله القوانين الطبيعية »** [٣]!

ولا ينسى المودودي أن يورد آراء لمفكرين غربيين نبهوا على ما في هذه الفلسفة الدارونية من روح تبرر العدوان، و« تجعل الأنانية والذاتية هما قانون الحياة العالمي ».. فإلى هذه الروح استندت نزعات التشاؤم التي حبذت إفناء الضعفاء، أممًا أو نسلًا، لحساب بقاء الأقوياء.. وإليها استندت الدعاوى التي تبرر الحرب وأعمال الإبادة، باعتبارها إعمالًا لقانون تنازع البقاء، وبقاء الأقوياء في الصراع ضد الضعفاء [٤].

---

(١) في دوائر البحث العلمي - في الغرب ذاته - تمت الاعتراضات الموجهة إلى مفهوم دارون عن وحدة أصل الأنواع، وإلى الطابع الإطلاقي والتعميمي الذي تميزت به أحكامها، وإلى مقولة تنازع البقاء، وكون الأصلح هو الأقوى. أما فكرة « التطور » ونظريته، فإنها ترجع للتراث الإنساني السابق على الدارونية. ومن الانتقادات العلمية الموجهة للدارونية: أنها قد اعتمدت على « نماذج خاصة »، وافتقرت إلى الاستقراء في المنطلقات، ومع ذلك عممت في النتائج والأحكام.

(٢) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٤٧، ١٤٨).

(٣) المودودي: الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية (ص ١٤)، ترجمة د. سمير عبد الحميد إبراهيم، طبعة القاهرة، سنة (١٤٠١هـ).

(٤) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١٥٨ - ١٦٠).

هذا عن دور الداروينية في كشف عدوانية الحضارة الغربية.. وتبريرها.. ونقد المودودي لها، في سياق نقده لهذه الحضارة الغربية.

• **وفي الصراع الطبقي عند ماركس:** وإذا كانت فلسفة التاريخ عند هيجل قد غلّبت « التغير » على « الثبوت » وعممته وأطلقته، ثم جاءت الداروينية فبررت غلبة « القوة » وحدها.. وإذا كانت الأولى قد جعلت « الصراع » هو قانون « الفكر ».. والثانية قد جعلت هذا « الصراع » قانون « الطبيعة.. والفطرة ».. فإن « الصراع الطبقي »، عند كارل ماركس Marx (١٨١٧ - ١٨٨٣م) قد أصبح هو القانون الذي يحكم تطور « المجتمع »، بل لقد اعتبر « التناقض والصراع » هو « المطلق » الوحيد، وما عداه - كل ما عداه - فهو نسبي يزيد وينقص، بل ويزول بتغير الظروف والملابسات!.. وبعبارة الأستاذ المودودي: « **فلقد جعل هيجل العالم الفكري ميدانًا للصراع، وجاء دارون وقدم الفطرة كميدان للحرب، ثم جاء بعده ماركس وصور المجتمع بنفس هذه الصورة!..** »[1].

إن هذه النظريات التي غدت أبرز قسمات فكرية الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة. قد تكون لها مصداقية كبرى في التعبير عن واقع الحضارة الغربية وفكر هذه الحضارة المجسد لذلك الواقع.. لكن يبقى الخطأ في تعميم مقولات هذه النظريات على الواقع خارج إطار الغرب، ومحاولة إحلالها محل النظريات والمقولات المخالفة لها في الحضارات الأخرى، بزعم أنها « حقائق علمية » صالحة للإطلاق والتعميم، على حين أنها نظريات اجتماعية ومقولات فلسفية، نشأت في ارتباط بخصوصية واقع الحضارة الغربية وتراثها الفكري الخاص... فمصداقيتها ليست كمصداقية الحقائق العلمية في العلوم الطبيعية التي تنمو وتتطور وتنتقل دونما اعتبار لخصوصيات المجتمعات والقوميات والحضارات.

قد يكون من حق البعض أن يدافع عن مصداقية هذه النظريات في واقعها الغربي، لكن تعميمها في واقع مغاير، ولتطمس مقولات ونظريات مخالفة هو ما لا يمكن لمنصف أن يدافع عنه.. إن « الصراع الطبقي » الذي قرره ماركس، وما كتبه في « التناقض » قد يكون صادقًا في واقع الحضارة الغربية.. لكن هل يدخل في دائرة الصدق كذلك، ما ولدته هذه النظريات من روح الاستعلاء والعنصرية ضد الحضارات الأخرى وشعوبها ؟!.. تلك الروح التي لم تقف عند مفكري البورجوازية - وقد قدمنا

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٤٩).

نماذج من فكرهم عن استعمار فرنسا للجزائر - وإنما تعداهم إلى مؤسسي الماركسية ؟!.. فماركس، رغم نقده لغباء أسلوب إنجلترا في فرض مصالحها الخسيسة على الهند، يرى أن هذا الاستعمار بتدميره البنى الأساسية الموروثة للمجتمع الهندي إنما يحدث الشروط الضرورية لأعظم ثورة اجتماعية في آسيا، ثورة اجتماعية يتوقف عليها تحقيق غايات الجنس البشري !.. كما يرى في استعمار الغرب للصين إيقاظًا للصينيين من « غبائهم المتوارث » !.. أما أنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥م) فإنه يرى في الزعيم الوطني أحمد عرابي (١٢٥٧ - ١٣٢٩هـ/١٨٤١ - ١٩١١م): « مجرد باشا عادي، لا يريد أن يعطي رجال المال (الأوروبيين) حق جباية الضرائب؛ لأنه تبعًا لتقليد شرقي قديم، يفضل أن يضع الضرائب في جيبه الخاص.. » [١] ؟!

إنهم جميعًا أبناء حضارة واحدة، ذات طابع استعلائي عدواني، وذات روح مادية، جعلت من مسالبها هذه فلسفة وفكرًا نظريًا، ثم سعت لفرضه على العالمين !..

والذين يَعون هذه الحقائق لا شك سيزداد إعجابهم بنفاذ الأستاذ المودودي إلى « لبّ » المعالم البارزة في فكر الحضارة الغربية الحديث، وبإبرازه الطابع المادي لهذه الحضارة، ذلك الطابع الذي سرى ويسري في هذه الحضارة سريان الروح في الجسد، حتى لم يدع ناحية من نواحيها الأساسية تقريبًا، دون أن تظهر فيها آثاره وبصماته !..

• **ففي الأخلاق**: التي ازدهرت فلسفتها في مناخ العَلمانية التي تحللت من القيم الدينية الحقة، ووسط ثقافة دنيوية تجحد الآخرة وتنشئ الأجيال والعقول على جحودها.. ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ [المؤمنون: ٣٧] !.. أو على الأقل عدم الرهبة من حسابها... في هذا المناخ العلماني قامت الأخلاق، في الحضارة الغربية، على مزيج من « النفعية المحضة » Uatilarism و « اللذة » Boicurianism « فعلى هذه الفلسفة أسس بناء المدنية والحضارة في الغرب... فهذه الأخلاق ليس فيها مقياس مستقل للخير والشر.. فكل شيء فيها مؤقت نسبي، ويمكن أن يوضع وينقض فيها كل مبدأ في سبيل المنفعة الذاتية أو القومية !.. » [٢].. ذلك أن ما قررته الهيجلية والماركسية عن زوال

---

(١) انظر هذه النصوص - ومثلها - في كتاب: د. محمد عامر، قضايا في الفلسفة والماركسية (ص ٥ - ٥٣)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٨م).

(٢) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٥٠، ١٥١).

الأفكار والتصورات بزوال القاعدة المادية وتطورها - هكذا بتعميم وإطلاق - قد أسقط فكرة « ثبات القيم »، وألغى فكرة « القداسة » حتى عن الأصول والكليات الدينية، وسلب « القيم الأخلاقية » صلاحية الشموخ والصمود..

ولقد برزت هذه الخاصية في أخلاقيات الحضارة الغربية في الميدان السياسي، الداخلي والخارجي على حدّ سواء.. فالنفاق والغدر والمناورة والكذب والكيد « فنون » يتعلمونها، وتضفي عليهم هالات البطولة والعبقرية بقدر إجادتهم لها نظريًا وعمليًا، حتى لقد غدت مذهبًا شهيرًا له مبادئه وخططه هو الميكيافيلية Macqiavellian نسبةً إلى فيلسوف هذا المذهب ماكيافلي Machiavelli (١٤٦٩ - ١٥٢٧م) الذي جعل مبدأ « الغاية تبرر الواسطة » هو الروح السارية في كتابه (الأمير) !..

وفي هذه « الأخلاق » السياسية - إن جازت تسميتها أخلاقًا ! - يجد الراصد والمتأمل آثار الفلسفات والنظريات التي طبعت الفكر الغربي الحديث بالطابع المميز لهذه الحضارة.. فالقوة هي الحق ! والضعف هو الباطل ! ولا مانع من العدوان سوى العقبات المادية ! ولا علاقة بين شرف الغايات وشرف الوسائل ! وكل شيء نسبي ! والمصلحة - بالمعنى النفعي والذاتي - هي المعيار !.. سواء أكان كل ذلك بين الأفراد أو بين الطبقات، داخل المجتمع والدولة، أو بين الأمم على الساحة الدولية !.. إنهم « يبنون جميع خططهم العملية على مبادئ السياسة الميكيافيلية.. وتعود القوة في مصطلح قانونهم حقًا، ويعود الضعف في لغتهم باطلًا. وما دام لا تحول بينهم وبين الظلم والعدوان عقبة متجسمة، لا يمنعهم من ارتكابها مانع. وكل هذا الظلم يتأدى داخل حدود الدولة إلى أن تأكل الطبقات القوية الطبقات الضعيفة وتذللها تذليلًا، ويتأدى في خارج الدولة إلى أن تتقوى العصبية الجنسية، وتقوم التسلطية المستبدة ويفحش هوى استعمار الدول والممالك ووضع السيف في رقاب الأمم !.. »[1].

هكذا.. وعلى هذا النحو.. سلّط الأستاذ المودودي الأضواء الكاشفة على الوجه القبيح والكالح للسمات المادية والإلحادية في الحضارة الغربية، كشفًا لعوراتها، وتنبيهًا للغافلين كي يبصروا « المأزق » الذي تقود هذه الحضارة إنسانها - والإنسان بعامة - كي توقعه فيه !..

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١٧).

وفي بلد كالهند - حيث نشأ المودودي وناضل وصاغ مشروعه للبعث الإسلامي - كانت مخاطر التغريب أشد، وأصوات المتغربين أعلى، وللحضارة الغربية - كفكر ونمط حياة - جاذبية عظمى بين جمهورٍ غفير.. « فالتخلف الموروث » - لدى كلٍّ من الهنادكة والمسلمين - عندما يقارن بـ « التقدم والحداثة » الغربية الوافدة، لا يغري العقلاء أن يختاروه !..

والاستعمار الإنجليزي قد صنع على عينه « صفوة ونخبة » ليستعين بالمتعاونين منها في إدارة البلاد، وليسلم هذه البلاد عند الضرورة إلى قطاعها « الثوري »، ليضمن - في كلتا الحقبتين - استمرار « التبعية الحضارية »، وذلك حتى تتأبد تبعية هذه البلاد « لمركزه » في الأمن والسياسة والاقتصاد !.. والهنادكة - وهم ثلاثة أرباع الهند - ليس في دياناتهم الوضعية نظام مدني للدولة وسياسة المجتمع، وهم - لأسباب كثيرة - لا يودون أن يكون النظام المدني الإسلامي هو شريعة دولتهم الهندية المستقلة؛ ولذلك فإن البديل لديهم عن الإسلام السياسي والحضاري هو الحضارة الغربية.. ومن هنا كان ثقل التيار المتغرب في الهند عظيمًا، حتى لقد شمل الأغلبية الساحقة من قادة الفكر والثقافة والحركة الوطنية، التي انخرطت في « حزب المؤتمر » - هنادكة كانوا أو مسلمين - بل وشملت القطاع الأكبر والمؤثر في حزب « الرابطة الإسلامية »، الذي سعى إلى دولة للمسلمين الهنود، لكن عَلمانية وقومية وديمقراطية بالمفاهيم الغربية...

ولكلِّ هذه الأسباب - وأمثالها - كانت معركة المودودي شرسة ضد « المتغربين »، كما كانت كذلك ضد الوجه القبيح للحضارة الغربية !..

ولقد كان لعجز « التخلف الموروث » عن الصمود - في المنافسة - أمام « التقدم الغربي الوافد » أبلغ الأثر في « الهزيمة النفسية » التي أصابت المسلمين عقب انتصار الغزوة الاستعمارية الحديثة، الأمر الذي فتح الباب واسعًا أمام « التغريب » ليحتل المساحة الأكبر من عقول المسلمين، كما احتلت جيوش الغزو بلادهم وسيطرت شركاته على ما فيها من موارد وخيرات وأسواق.. « **فحين زحفت البلاد الغربية نحو البلاد الإسلامية، وتوالت على البلد تلو الآخر، انهزم المسلمون أمام سيوفها أولًا، ثم استسلموا بعد ذلك لثقافتها وحضارتها وفلسفتها، فما لم يستطع سيفها إنجازه أكملته فلسفتها، ولم تجرّ على العالم الإسلامي سيطرتها السياسية ما جره عليه غزوها الحضاري والفكري من البليات والمصائب، فالسيطرة السياسية كانت تتحكم في الأجساد فقط، أما السيطرة الحضارية والفكرية فقد**

تحكمت في العقول والأذهان.. »[١]. فالهزيمة العظمى هي هزيمة « الإرادة » لأنها هي التي تكرس الاستسلام !

ولقد اجتهد الاستعمار لتفكيك الأبنية الوطنية والقومية الموروثة، سواء في الفكر أو في الاقتصاد، وتحت ستار « التطور » و « التحديث » جعل البدائل غربية، فذهبت البعثات إلى بلاده فانبهرت بالتقدم الغربي وتعلمت في جامعاته، ثم عادت « عقولًا غربية » تطمح إلى صنع حاضر ومستقبل لأوطانها يكونان امتدادًا للحضارة الغربية - التي سموها « إنسانية » و « عالمية »، لا لشيء إلا لهيمنتها على الإنسانية وعالمها ! - قاطعة بذلك التواصل الحضاري لهذه الأوطان.. حتى إذا ما اشتد عود هذه النخبة الجديدة، وبرزت تناقضات مصالحها مع المستعمر، لم تر هذه التناقضات إلا في ميادين السياسة والإدارة والاقتصاد، فناضلت في سبيل إجلاء الاستعمار، وبناء دولة وطنية هي، من الناحية الحضارية، صورة من حضارة المستعمرين !..

« لقد علّم ظلم السياسة الانجليزية، والسلب الاجتماعي الذي مارسته السلطة الإنجليزية سكان الهندوس الحرية، ودَفَعَ الناس إلى تحطيم قيود العبودية والاستبداد، **إلا أن العلوم والآداب الإنجليزية والحضارة والمدنية الإنجليزية قد جعلتْ من سكان الهند عبيدًا للغرب**، وسيطرتْ على عقولهم سيطرةً تامة لدرجة أنهم لا يستطيعون رسم منهاج حياتهم بأسلوب قد يخالف النهج الذي وضعه أمامهم الغرب، **إنهم يكافحون ويناضلون من أجل نوع من الحرية تتمثل فقط في تحرير الهند تحريرًا سياسيًا.. وبعد نيل الحرية شكلوا بيوتهم، وشكلوا نظام حياتهم بطريقة إفرنجية كاملة !.. أما التصورات الاجتماعية والأسس الحضارية عندهم، فهي من أولها إلى آخرها، مأخوذة من الغرب، فهم ينظرون بعيون إفرنجية، ويفكرون بعقول إفرنجية، وعقليتهم وضعت في قالب إفرنجي تمامًا.. »**[٢].

ولقد تجاوزت التبعية الفكرية والحضارية بالتيار المتغرب حدود العمل من أجل تغريب الحاضر والمستقبل، فسعى فريقٌ منهم إلى تغريب الموروث، بل والمقدس من هذا الموروث !.. فهم بعد أن جعلوا من ليبراليتهم صورة من ليبرالية الغرب، ومن شموليتهم صورة من شمولية الغرب، فأصبحت « الرجعية » و « التقدمية » امتدادًا غربيًا وروافد غربية وصدًى لمذاهب الغرب وتياراته الفكرية والاجتماعية بعد أن بلغوا هذه

(١) الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية (ص ٢١).
(٢) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٣١، ٣٢).

الحدود، تجاوزوها عندما أرادوا « تغريب » الإسلام، بتفسيره تفسيرًا غربيًا هو الآخر؟!..

« .. فكل صيحة ترتفع في معسكر الشعوب القاهرة الغازية يعلو صداها على ديارنا المغلوبة المقهورة.. فمثلًا، عندما اشتد تيار الأفكار الناجمة عن الثورة الفرنسية، فَهِمَ المثقفون في الأمم الإسلامية أن واجبهم إبراز مكانة تلك الأفكار وصب مجتمعاتهم وأنفسهم في قوالبها، ورأوا آنذاك أنها ستذهب بالعقول الرجعية المتخلفة، وأن العزة والكرامة هيهات أن تقوم لها قائمة في أقطارهم بدونها.. ثم بدأت قبلة مثقفينا في التحول والدوران، وما هي إلا سنوات حتى شَرَعَ المنادون بالعدالة الاجتماعية ودعاة الاشتراكية في الظهور بين ظهرانينا. والأمر إلى هذا الحد يمكن احتماله والصبر عليه. **لكن ما يستحق الغضب كل الغضب أن جماعة قامت بيننا تريد الإسلام أن يغير قبلته، كما غيرت هي قبلتها، وكأنهم - المساكين - لا يستطيعون الحياة بغير الإسلام، وكأن بقاءه بينهم ضروري، ولكنهم يبغون فقط أن يتشرف الإسلام باتباع طريق التقدم التي اتبعوها حتى ينجو من التهمة الموجهة إليه بأنه « دين رجعي » !.**

من أجل هذا كانت محاولات مثل هؤلاء الأفراد فيما مضى إثبات أن التصورات الغربية فيما يتعلق بالحرية الفردية والتحررية والرأسمالية والديمقراطية اللادينية - هي عين الإسلام. وها هم الآن يحاولون أيضًا إثبات أن العدالة الاجتماعية - بالمفهوم الاشتراكي - من صميم الإسلام.. » (١) !... فبعد أن نظروا إلى حاضرهم ومستقبلهم بعيون غربية، نظروا إلى موروثهم - بل وإلى الإسلام ذاته - بهذه العيون الغربية ؟!..

لقد نجح الغرب بحركة التغريب - في أن يجعلنا - حتى ونحن نناضل للاستقلال عنه - نصلي خلف أئمته، ميممين العقل والقلب إلى مركزه الحضاري.. « فلما أردنا النهوض أخيرًا.. ما رأينا لأنفسنا سبيلًا إلى النهوض إلا أن تستند إلى المدنية الغربية.. » (٢) !

ولقد ذهب الأستاذ المودودي فرَصَدَ وحَلَّلَ مواقف مختلف الفرقاء، في الواقع الإسلامي، تجاه « الوافد الغربي »، وكيف استُقطبت « الصفوة والنخبة » إلى تيارين وموقفين رئيسين:

أولهما: موقف الذين تجاوبوا مع « الوافد الغرب »: **(التجاوب الانفعالي)..**

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ١٩٠).

(٢) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٣٧).

فاندهشوا به، وأقبلوا عليه إقبال من غلبت عليهم الدهشة فغشيت منهم البصائر والأبصار !.. ولقد قال هؤلاء: إنه « لا قبل لنا بالمقاومة، بعد أن غُلبنا على أمرنا، واستولى علينا غيرنا، وإننا إذا حاولنا المقاومة بؤنا بالفشل والخسران من كل وجهة، فلا بد لنا إذن أن نستفيد من كل فرصة من فرص الرقي والحياة تسنح لنا في هذا النظام الجديد.. »[١] !

كان هذا هو « منطق » أصحاب موقف (التجاوب الانفعالي) إزاء الحضارة الغربية الغازية.. وهو منطق المهزوم، اليائس، البائس، الباحث عن الاستفادة مما يراه نهاية « الممكن » وأقصاه.. بصرف النظر عن ملاءمة هذا « الوافد » لذاتيته ومقوماته، ودوره في قطع تواصله الحضاري، والدخول به في « المأزق الحضاري » اللصيق بطبيعة هذا « الوافد » حتى في المواطن الغربية التي نشأ فيها نشأته الطبيعية !..

ورغم رفض الأستاذ المودودي لهذا الموقف، وإدانته لأصحابه، الذين صارعهم وناضل ضدهم.. إلا أنه ينصف الرعيل الأول منهم، من « جيل الهزيمة » في القرن التاسع عشر الميلادي، ويذكر لهم فضل رفضهم الجمود و « جاهليته » القديمة وتخلفه الموروث، واستفادتهم قدر الإمكان مما حملت الحضارة الغربية الغازية من أسباب الرقي والاختراع.. « فلا مجال للريب في أن هذا التجاوب الانفعالي لم يكن كله ضررًا فحسب، بل كان فيه بعض جوانب النفع أيضًا. فقد انقشع بذلك سحاب الجمود السابق، وعرفنا به ما جاء به العصر الجديد من مظاهر الرقي والاختراع.. »[٢]..

أما سلبيات هذا الموقف - موقف التجاوب الانفعالي - فهي كثيرة، وخطيرة.. **« فلقد تغير بهذا التجاوب الانفعالي تصورنا للدين، والأخلاق، وفلسفتنا للحياة، وتبدلت قيمنا، وتزعزعت أسس طباعنا الفردية والاجتماعية. وإننا وإن خرجنا من التقليد الأعمى لأسلافنا، فقد مُنينا بمثله لغيرنا من الضالين المضلين، مما أضر بنا ضررًا فادحًا، وأهلكنا من الوجهة الدينية والدنيوية معًا !.. »**[٣].

هذا عن موقف الفريق الأول.. فريق التجاوب الانفعالي إزاء « الوافد الغربي »، والذي تغرّب أهله، واتخذوا من الحضارة الغربية النموذج الحضاري الذي به يبشرون في مختلف شعب الحياة..

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٦١، ١٦٢).
(٢) المرجع السابق (ص ١٦٧). (٣) المرجع السابق (ص ١٦٨).

وثانيهما: أي ثاني الموقفين اللذين استقطبا أهل الفكر والثقافة إزاء « الوافد الغربي » فهو موقف الفريق الذي لم ينفعل بهذا الوافد، وإنما اتخذ منه موقف (**التجاوب الجمودي**) ! تجاوب المؤسسات الفكرية التقليدية لأهل « التخلف الموروث »، الذين فزعوا من هذا الوافد، وصدمت قوته وحيويته ضعفهم وعجزهم، فانكفأوا على الذات الموروثة وكانت متخلفة عن روح العصر، عاجزة عن مواجهة تحدياته، مفلسة إذا ما طولبت بالبديل لهذا الوافد.. بل وغريبة عن جوهر روح الإسلام الأول ! عكفوا على هذه الذات، وأداروا الظهور لهذا الوافد، وأغلقوا دون تأثيراته نوافذ العقول وأبواب القلوب..

« لقد كانت هذه الطائفة صخرة من الجمود في وجه هذا الوافد، فسعت سعيها للمحافظة على ما كان أهل القرن الثامن عشر تركوه، وورثه عنهم أهل القرن التاسع عشر من أوضاع في العلم والدين والأخلاق والاجتماع والتقاليد، وأرادوا أن يستبقوا كل شيء منها بكل ما يحتوي عليه من أجزاء صالحة وغير صالحة، وأن لا يقبلوا أي تأثير للحضارة الجديدة.. كذلك لم يصرفوا لحظة من أوقاتهم، بجد واهتمام، في تحليل ما ورثوه عن الأقدمين، ومعرفة ما يحسن الإبقاء عليه وما يحتاج إلى التغيير، وكذلك ما تفكروا أصلًا في معرفة ما يحسن أخذه وما ينبغي رفضه مما جاءت به الحضارة الغربية.. » [١].

وكما اعترف الأستاذ المودودي بما لدى أصحاب (**التجاوب الانفعالي**) على مضاره ومخاطره من إيجابيات، فلقد أبرز كذلك إيجابيات أهل (**التجاوب الجمودي**).. فقال: **« وإني معترف بما كان، ولا يزال في هذا التجاوب الجمودي من جوانب مهمة للنفع والإفادة، وفي القلب له مكانة يستحقها، فالحق أنه ما بقي عندنا من علم القرآن والسنة والفقه إلا بفضله، ومن حسناته التي لها قيمتها أن كان فينا رجال احتفظوا بما تركه أسلافنا من تراث في الدين والأخلاق، وظلوا ينقلونه إلى الأجيال المتعاقبة »** [٢].

لقد انقسمت الأمة، تجاه الغزوة الفكرية الحضارية الغربية، إلى هذين التيارين الرئيسيين: **المقبلون المتقبلون**، دون روية ولا موقف نقدي، بل في انبهار واندهاش وانفعال... **والرافضون المُزْوَرُّون**، اعتصامًا بالقديم لقدمه، دونما موقف نقدي من القديم الموروث ومن الوافد الجديد.. وغاب - في رأي المودودي - الموقف الأفعل المطلوب..

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٦٨، ١٦٩).
(٢) المرجع السابق (ص ١٦٩).

الموقف الوسطي.. والثالث.. موقف التجديد [١] للدين، سبيلاً لتجديد الدنيا، والنقد للتراث بعقل إسلامي مستنير، والبعث لخصائص الأمة والحضارة الإسلامية وثوابتها باستكناه هويتها القومية وروحها الحضاري، ثم التفاعل مع الحضارات الأخرى - ومنها الحضارة الغربية - من موقع المتميز والراشد والمستقل.. وهذا هو الموقف الذي طرحه المودودي وجماعته الإسلامية على الناس..

* * *

لقد دعا المودودي إلى التفاعل مع الحضارات الأخرى، وفي مقدمتها الحضارة الغربية، وإلى استلهام علومها التي تمثل « حقائق علمية » غير مشوبة بالتصورات الفلسفية الجاهلية لهذه الحضارة، وبأخلاقياتها المطبوعة بطابع هذه الفلسفة.. تلك العلوم التي هي مصادر قوة لا غنى لأيّ نهضة قومية عنها... وطالب بالتمييز بين هذا « التفاعل الحضاري - الواعي - والمميز »، وبين كلٍّ من « الرفض الكامل - والجامد »، و « التشبه والتقليد »... وعنده أن « موقف الإسلام من الحضارة والثقافة والتمدن، وما يتم فيها من أخذ وعطاء، فهو شيء فطري في الأمم تختلط بعضها ببعض، فهو لا يجيزه فقط، بل يريد له الازدهار، فهو لا يريد لجدران التعصب بين الأمم أن تبقى قائمة، فلا تأخذ أمة في حضارتها من أمة أخرى شيئًا.. ».

ثم يذهب ليحكي مواقف، تشهد لهذه الروح الإسلامية، من عصر النبوة وصدر الإسلام.. مواقف تنفي الانغلاق والتعصب، وترفض، في ذات الوقت، التبعية والتشبه والذوبان في الآخرين... « فلقد ارتدى رسول الله ﷺ، الجبة الشامية، التي كانت جزءًا من زي اليهود. فكما جاء في الحديث: « فتوضأ وعليه جبة شامية » [٢]. وكان الرومان الكاثوليك يرتدونها، وقد استعمل أيضًا القباء الأنوشرواني، كما جاء التعبير عنها في الحديث: « وجبة طيالسة كسروانية » [٣]. وقد ارتدى عمر بن الخطاب ﷺ، « البرنس »، وكان عمامة طويلة - (طرطورًا)، وجزء منه زي دراويش النصارى.. ».

---

(١) جدير بالذكر أن هذا الموقف الثالث لم يكن غائبًا تمامًا، في عصر المودودي ولا قبل عصره - في القرنين التاسع عشر والعشرين - فتيار « الجامعة الإسلامية » الذي تبلور حول جمال الدين الأفغاني، والذي يعد محمد عبده والكواكبي وابن باديس من أعلامه، هو الممثل لهذا الموقف الثالث والوسطي والتجديدي إزاء الوافد الغربي والموروث المملوكي العثماني. انظر الفصل الذي كتبناه عن هذا التيار بكتابنا: (تيارات الفكر الإسلامي) (ص ٢٨٥ - ٣٤٧).

(٢) رواه البخاري. (٣) رواه مسلم.

ثم يميز الأستاذ المودودي بين هذا المستوى من الاشتراك والتفاعل والاتفاق، وبين مستوى التبعية والتشبه والذوبان في الآخرين، فيقول معقبًا: « .. **واستعمال مثل هذه الأشياء يختلف تمامًا عن « المتشبه »؛ فالتشبه هو أن يتشبه الرجل بأمة أخرى تشبهًا كاملًا، ويصبح التمييز بينه وبين أهلها أمرًا صعبًا، على عكس ما اصطلحنا على التعبير عنه بـ « الأخذ والعطاء »، أي أن تقوم أمة بأخذ ما يناسبها من أمة أخرى، ليصبح جزءًا منها، ومع هذا يظل لها وضعها القومي وسماتها وملامحها القومية !..** »(١).

فالمرفوض، لخطره ومخاطره، هو « التشبه والتبعية والذوبان »؛ لأنه هو المعبر عن الذلة والانسحاق أمام الآخرين؛ أما التفاعل من موقع المستقل الراشد ومن مركز القوي القادر على التمثل والهضم، فإنه يكون مصدر قوة، بها يشتد عود الأمة ويتأكد تمايز ملامحها القومية وتتضح أمارات عزتها ومنعتها... « فلقد أُذن للمسلمين أن يتلقوا العلوم والفنون، ويتعلموا الطرق النافعة من غير المسلمين، ولكنهم نُهوا عن التشبه بهم في حياتهم، فإنه لا تتشبه أمة بغيرها إلا إذا كانت معترفة لنفسها بالذل والهوان والضعة. وهو اعتراف سافر بالانكسار والانحطاط، ومن نتائجه اللازمة أن تنقرض مدنية الأمة المتشبهة المحتذية، من أجل ذلك نهى النبي ﷺ المسلمين نهيًا شديدًا عن اتباع الأمم الأجنبية واختيار مدنيتهم....

إن قوة كل أمة لا تقوم على زيها، ولا على طراز حياتها، وإنما تقوم على ما لها من العلوم وجودة التنظيم وقوة العمل. **فمن كان يريد القوة والكمال والرقي فليتلق عن الأمم الأجنبية ما تحصل به الأمم على أسباب قوتها ورقيها وكمالها، ولا يميلن إلى ما تتذلل به الأمم وتنضم إلى أمم أجنبية وتقضي على حيويتها ومقوماتها أخيرًا** »(٢).

ففي « مصادر القوة »، فليتنافس المتنافسون، ولتبذل الجهود الصادقة في تحصيل هذه المصادر، والتماسها.. فالحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو الأحق بها..

ثم.. إن مكان الأمة من « القوة » أو « الاستضعاف » له شأن في هذا المقام.. فعلى المستضعفين أن يزيدوا من حذرهم في ميدان الأخذ عن قاهريهم؛ لأن مخاطر التشبه والتقليد والتبعية، في حالتهم هذه، تكون أشد... وليس الحال كذلك إذا كانت منعة الأمة، بالاستقلال والقوة، حصنًا شامخًا يبعد عنها مثل هذه الأخطار... ولا بد من الوعي

---

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١٨٤، ١٨٥).

(٢) مبادئ الإسلام (ص ١٤١).

بطبيعة الخطر الذي يهدد المتشبهين والمقلدين بـ « الفناء »، فهذا الفناء ليس موتًا لأجساد الأمة ودفنًا لأفرادها، وإنما هو فناء قومي وحضاري في الغزاة، تدفن به الأمة خصائصها ومميزاتها الحضارية والقومية في « مقبرة التبعية والانسحاق »!... وفي العلاقة بين المستضعفين وقاهريهم تُكتسب أشياء قد يراها البعض - في الظروف العادية - ثانوية أهمية عظمى.. كما أن مجموع هذه الأشياء البسيطة يكتسب من الأهمية ما لا يكون لكل منها على انفراد.. وعلى سبيل المثال « فإن اللباس واللغة والحروف هي الدائمة التي تقوم عليها شخصية كل أمة وفرديتها، بحيث إنها إذا انهارت فلا بد وأن تأخذ فرديتها في الانقراض.. وتنضم إلى قومية أمة أخرى.. وهذا هو سبب انقراض « الأمم البائدة ».. وليس معنى فنائها انقراض أفرادها.. وإنما يعني أن شخصيتها الحضارية ما بقيت، وأنها بنفسها هدمت أركان قوميتها أو تركتها تنهدم، وأن أفرادها ما انفكوا يختارون لباس أمم أخرى وألسنتها وحروفها وآدابها للحياة الاجتماعية حتى اضمحلت قوميتهم ثم انقرضت انقراضًا. وهذه العاقبة هي المقدرة حتمًا في هذا الزمان للأمم التي تقبل مشاريع زعمائها السياسيين المنحرفة عن الصواب، زاعمة أنها وسائل للرقي والتقدم!.. »[1].

وفي مقام آخر يعرض الأستاذ المودودي لقضية الموقف من علوم الغرب، فيدعو إلى الاستفادة القصوى من علومه الطبيعية البحتة، التي لا تحمل ظلال فلسفة حضارته المادية الإلحادية؛ من مثل علوم الطب، والاقتصاد، والصناعة، والزراعة.. إلخ.. إلخ؛ ذلك لأن الاستمساك بـ « العصبية القومية أو الوطنية في قبول هذه القواعد والمبادئ لا يضر إلا المتعصبين! »... بل لقد تحدث عن « مبادئ الأخلاق والمدنية والاجتماع والحضارة والاقتصاد والسياسة » وطلب أن يكون المعيار في القبول أو الرفض منها هو « ما تحمله في ذاتها من حسن أو قبح.. وليس انتماءها لشعب (فلان) أو بلد (علان) ؟!.. »[2]..

ففي الوقت الذي يجب أن نسعى فيه، بحرص ودأب، إلى الاستفادة من إبداع الآخرين في « نتائج أبحاثهم العلمية، وثمرات قواهم الفكرية، ومعطياتهم الاكتشافية، ومناهجهم العملية، التي تكون قد بلغت بهم معارج الترقي في الدنيا ».. يجب كذلك أن ننظر في مواريث الأمم « فأي أمة في الأرض إذا وجدنا في تاريخها أو في نظمها

---

(١) المودودي: اللباس (ص ٢٠ - ٢٢)، طبعة بدون تاريخ، ولا تحديد لمكان الطبع.

(٢) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ٤٩).

الاجتماعية أو في أخلاقها درسًا نافعًا، فمن الواجب أن نأخذه منها، ومن الواجب أن تستقصي أسباب رقيها وازدهارها بكل دقة وتمحيص، ونأخذ منها ما نراه ملائمًا لحاجاتنا وظروفنا؛ لأن هذه الأمور إرث مشترك بين الإنسانية، ومن الجهل المحض عدم إعطائها ما تستحق من الأهمية والتقدير، والتردد في الأخذ بها بناءً على العصبية القومية. **ولكننا إذا أعرضنا عن هذه الأمور الجوهرية، ورحنا نأخذ من أمم الغرب ملابسها وطرقها للمعيشة وآدابها للأكل والشرب، بزعم أن فيها السر لنجاح تلك الأمم ورقيها، فلا يكون ذلك إلا دليلًا على غباوتنا وبلادتنا وحماقتنا؟!..** »[١].

وإذا كان الرجل قد حذّر من « التشبه » بالغرب، حفاظًا على تميزنا الحضاري، فلقد ألح على ضرورة التمييز بين الاستفادة بوسائل الرقي العلمي وبين ضلالات الفكر الغربي المفسدة لحضارتنا المؤمنة... « **فيجب أن نميّز ما حازه الغرب من الرقي الحقيقي في المدنية والعلوم عن ضلالاته في فلسفة الحياة، ووجهة الفكر والنظر والأخلاق والاجتماع، فنأخذ الأول ونستفيد به ونضرب الصفح عن الثاني ونُطهّر من أدناسه شؤون حياتنا كلها. ومن البين، الذي لا غبار عليه، أنه لا يمكن أن يتحمل ذلك من جعلوا دينهم: التفرغ الخالص، أو طبعة من طبعات الإسلام الإفرنجية. ويحتاج ذلك إلى أن يكون عندنا عدد من الرجال الجامعين بين العقلية الإسلامية والكفاءات الإنشائية، والمالكين للطباع المحكمة والأخلاق الفاضلة والعزائم القوية، ثم ليضطلعوا جميعًا بهذا العمل الجليل بطريق منظم..** »[٢].

إن العداء ليس بين الإسلام وعلوم الحضارة الغربية، فهذه العلوم حقائق لا ترتبط بقومية أو جنس أو وطن، ومن ثم فهي ليست وسيلة من وسائل التبعية الحضارية، إذا امتلكناها، بل إن عدم امتلاكها، وما يترتب عليه من ضعفنا، هو الشرك الذي يهددنا بالوقوع في التبعية للغرب!.. فعداؤنا ليس مع هذه العلوم، وإنما مع التغريب.. « فالعلوم والفنون الغربية كلها مفيدة بذاتها، وليست للإسلام عداوة مع واحد منها.. بل الإسلام صديق لها في حقائقها العلمية، وهي صديقة للإسلام، **والعداوة ليست بين العلم والإسلام، بل بين الغربية والإسلام** »[٣]!..

وحتى العلوم والتطبيقات العلمية والوسائل والمخترعات العلمية، التي تحولت بيد

---

(١) اللباس (ص ٢٣، ٢٤).

(٢) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٧٩).

(٣) المودودي: ما له وما عليه (ص ٨١).

الغرب إلى أسباب للدمار والشر، فإن استخداماتها الشريرة هذه لا تجعلها شريرة في ذاتها، وإنما قد جاء هذا الشر من الأهداف والمثل والفلسفات التي وظفت هذه العلوم ومخترعاتها لخدمتها... والأستاذ المودودي يتحدث إلى المسلمين حول هذه الجزئية من جزئيات التفاعل الحضاري فيقول: « إنني أريد أن يغيّر المسلمون وجهة نظرهم بالنسبة للمخترعات العلمية وسبل الحضارة الجديدة، إن هذه المخترعات ليست بذاتها سيئة، وليست بالصورة الضارة التي استعملها بها الغرب، فما سخره الله لنا إنما هو في أساسه طاهر وطيب، وقانون الفطرة يفرض علينا استخدامه طبقًا للقانون الإلهي. **إلا أن الظلم قد وقع على المخترعات من ناحيتين:**

الناحية الأولى: أن هؤلاء الناس الذين يملكون القانون الإلهي لا يستفيدون منها..

والناحية الثانية: أن هؤلاء الناس الذين يستفيدون منها يتبعون قانون الشيطان »[1] !.

بل لقد أبصر المودودي، وأنصف - ولم يغفل - الوجه الآخر لحكم الأجانب المستعمرين.. فهذا الاحتكاك العنيف بين الغرب الاستعماري وبين المستعمرات، قد فتح عيون البلاد المستعمَرة على ميادين للمعرفة ومجالات للمنفعة المادية لا ينكرها المنصفون !.. أبصر المودودي ذلك، فكتب يقول: « وإني أعترف بأن هؤلاء الحكام الأجانب قد جاؤوا بأعمال نافعة في البلاد، ولا أنكر ما لهم من يد في ترقية بلادنا من الوجهة المادّية؛ حيث قد استفدنا كثيرًا من الجوانب النافعة لعلومهم الجديدة.. ».. ثم يستطرد، فيحدد الوجه الآخر، والخطر « لعملية الاحتكاك بيننا وبين الاستعمار » فيقول: « .. ولكن أين هذه المنافع من تلك المضار الخُلقية والمعنوية والمادية التي أصابتنا بسلطتهم وعلو كلمتهم، والتي لا يحصيها إلا الله؟!.. »[2].

فالرجل، على شدة نقده للحضارة الغربية، وسطوع الأضواء التي سلطها على روحها المناقض لروح حضارتنا الإسلامية، قد كان واعيًا تمامًا بضرورة التمييز بين فلسفة تلك الحضارة وطابعها المادي وروحها الإلحادية، ومذاهبها الأخلاقية التي حولت الإنسان إلى حيوان نهم كاسر... وتلك هي الجوانب التي حذر منها المودودي، وأبرز مخاطرها، لا على حضارتنا الإسلامية وأمتنا فقط، بل على الإنسان الأوروبي أيضًا..

---

(١) المودودي: ما له وما عليه (ص ٨٢).

(٢) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٥٩، ١٦٠).

كان واعيًا بضرورة التمييز بين هذه الجوانب في حضارة الغرب، وبين العلوم والتطبيقات، ذات الصبغة العملية والفوائد النفعية، والتي تسهم في ترقية الحياة المادية وتقدمها.. فاعتبرها ميراثًا إنسانيًا، ودعا إلى أن يكون معيار: « الحاجة » و « المنفعة » هو الفيصل فيما نقبله أو نعرض عنه من هذه العلوم والتطبيقات..

وفي كل الأحوال، كان الرجل داعية لأن تعتز الأمة بذاتيتها الحضارية، فلا تسقط في مستنقع « التقليد ».. فلقد كان عدوًّا « للتقليد »، حتى ولو كان تقليد السلف.. وداعية للاجتهاد، الذي يفتح آفاق الرقي أمام الأمة، إن في شؤون الدنيا أو في علوم الدين!...

* * *
* *
*

نقد الموروث

• إن الذين لا يستعملون عقولهم، ولا يميزون بأنفسهم بين الصحيح والزائف، بل يقلدون غيرهم تقليدًا أعمى، هم في نظر القرآن: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٧١] !..

• وعمل التجديد، في العصر الحديث، يتطلب قوة اجتهادية جديدة، ترجع إلى الكتاب والسنة، ولا تتقيد باجتهادات الأقدمين، وإن اقتبست من كلهم، ولم تتحام أحدًا منهم..

• والتجديد هو تنقية الإسلام من كل أجزاء الجاهلية، وإحياؤه خالصًا، قدر الإمكان.. ولا بد لذلك من بعث العقلية الإسلامية.. والاجتهاد في الدين.. وإدخال التعديل على صورة التمدن القديم الموروث.. ثم السعي لإحداث انقلاب عالمي، حتى تكون حضارة الإسلام هي الحضارة العالية في الأرض، ويتولى الإسلام إمامة العالم في الأخلاق والأفكار والسياسة !..

المودودي

قد يدهش الكثيرون - بعد قراءة ذلك النقد « الحاد - والموضوعي » الذي كتبه الأستاذ المودودي للحضارة الغربية - إذا هم علموا أن الرجل كان متهمًا بأنه « متغرّب »، و « متأثر غاية التأثر بالغرب.. وكل شيء يصل إليه من الغرب يجذبه إليه من حيث لا يشعر.. »؟!... وستزداد دهشتهم إذا هم علموا أن الذين اتهموا المودودي هذا الاتهام، قد عللوه ببعده عن الدين « فكل ما يصل إليه عن طريق الدين تستغربه كتابته وخطابته على حين تجتذبه تأثيرات الغرب، فيتأثر بها غاية التأثر ؟!.. »[١].

لكن الدهشة ستزول إذا علمنا مصدر هذا الاتهام الغريب.. فالذين وجهوا إلى الأستاذ المودودي هذه التهمة هم أركان المؤسسات الفكرية الإسلامية التقليدية، من علماء الإسلام التقليديين، الذين سماهم المودودي « أهل الجمود »، ممن اتخذوا موقف الانكفاء على الذات - التي كان تجسيدًا لفكرية عصر التراجع والانحطاط الإسلامي - والذين عجزوا عن منافسة التغريب، وصياغة البديل الإسلامي الذي يناطحه، بل وكان عجزهم هذا، والصورة الشوهاء التي قدموها للإسلام « الدافع » و « المبرر » لنشأة تيار التغريب واستشرائه فيما بين ظهرانينا !..

ستزول الدهشة إذا علمنا مصدر هذه التهمة، التي قالت عن المودودي إنه « متغرّب »؛ لأن الرجل قد ناصب أهل الجمود هؤلاء عداءً شبيهًا بذلك العداء الذي ناصبه أهلَ التغريب.. فلقد رآهما معًا جناحي التحدي الحضاري الذي يواجه الأمة، ويحول بينهما وبين الصحة الحضارية وعافية النهضة، ووثبة التقدم والانعتاق بواسطة البعث الإسلامي الجديد..

لقد تميز عن « أهل الجمود »، من أساطين المؤسسات التقليدية، تميزه عن « أهل التغريب »، من أنصار « التبعية الحضارية »، ورآهما معًا شركاء في « تركة التبعية والتقليد » البائسة.. منهم الذين يقلدون « سلفنا » ومنهم من يقلدون « سلف الغرب ».. أما هو فكان داعية للانطلاق من أصالة المنابع الجوهرية والنقية، والاستئناس بإبداع عصر الازدهار، وتخطي ركام عصر الانحطاط، والنظر في جميع ذلك بعقل ناقد يسلك إلى أهدافه العصرية سبيل الاجتهاد والتجديد، بمقاييسه.. وفي حدود الواقع الذي فكر له وفيه!..

ونحن إذا شئنا أمثلة على تميز نهج المودودي عن نهج سدنة « التخلف المروث »،

---

(١) المودودي: ما له وما عليه (ص ٨٥).

فسنجد في كتاباته النقدية لهم وكتاباتهم النقدية له الكثير.. وعلى سبيل المثال:

• هم يعيبون على المودودي أنه يسعى لإعطاء العبادات والشعائر الإسلامية معاني ومضامين تجعل من أداء المسلم لها إسهامًا في صياغة الجانب النضالي لهذا المسلم تجاه التحديات التي تأخذ بخناقه من كل اتجاه.. فهو يريد للمسلم عندما يشد رحاله لأداء فريضة الحج مثلًا، أن يبصر ما في هذه الرحلة من صور الجهاد ومعانيه.. فهو « جندي » من جنود اللّٰه، ينتقل بين مواطن المناسك - منى، وعرفات، ومزدلفة، والكعبة - انتقال الجندي - في صفوف جيش الحجيج - من معسكر إلى معسكر !.. وهو يطلب من هذا « الجندي - الحاج » أن يسمع خطبة الخطيب في عرفات سماع الجندي « أوامر القائد » !.. وأن يستحضر عند رميه الجمرات ما ترمز إليه هذه الشعيرة من رجم رمز الخيانة للأمة... تلك الخيانة التي سهلت لأبرهة - في غزوة الفيل - الوصول إلى مشارف مكة... وبذلك تتحول هذه المناسك إلى وسائل تسهم في إيقاظ وعي المسلم، وتأهيله ليكون جندي البعث الإسلامي الجديد !..

يعيب « أهل الجمود الموروث » على الأستاذ المودودي هذا النهج الجديد؛ لأنهم يرون في الحج ومناسكه « مظهرًا لحب المولى.. ونموذجًا خالصًا للهيام في حبه تعالى.. ورباطًا بين العبد وربه يقطع صلته عن غير اللّٰه.. » ؟!.. ومن ثم يرون أن نهج المودودي - الذي يعطي الحج مضمونًا نضاليًا - قد حول هذا الذي رأوه مجرد « حب إلهي » إلى مجرد « تمثيلية عسكرية » ؟!..[1].

فنحن أمام نهجين، يعبر كل منهما عن تيار فكري متميز في المنطلقات، والغايات، والسبل والأدوات..

• وهم يعيبون على الأستاذ المودودي ما يفخر به الرجل ويتيه !.. يعيبون عليه إعماله عقله وحسه الإسلامي في فهم القرآن وتفسيره.. أي « **تفسيره بالرأي** »؛ لأنهم أهل نقل وتفسير بالمأثور !.. كما يعيبون عليه « أنه خالف الجمهور في تفسيره للقرآن في مواقع عديدة »[2].. وكأنما هذا الجمهور قد فسر القرآن بـ « الوحي »، وليس بالرأي المتسق مع الزمان والمكان والقدرات؟!..

---

(١) المودودي: ما له وما عليه (ص ٨٥، ٨٦). (٢) المرجع السابق (ص ٢٥ - ٢٧).

• وهم يعيبون عليه - ضمن ما يعيبون - « إصراره على الاجتهاد » ؟!.. - إي والله يعيبون هذا على الرجل !.. فتيار الجمود هذا لا يخجل من معارضة دعوة المودودي إلى الاجتهاد.. بل يكتبون فيقولون: « **فنحن، من حيث الجماعة، نرى التقليد شيئًا لازمًا في هذا العصر، ونرى أن شروط الاجتهاد التي اشترطها السلف مفقودة في علماء هذا العصر..** »[١] ؟!.

• وهم يختلفون معه حول الموقف من التصوف - وبالأحرى « الطرق الصوفية ».. فهو يرى أن تجديد الإسلام يستلزم تجنيب « جمهور المسلمين لغة الصوفية واصطلاحاتهم ورموزهم وإشاراتهم ولباسهم وعاداتهم وسلسلة البيعة والاتباع المعمول بها عندهم[٢].. »؛ لأنها ملهاة تُغَيِّب العقل المسلم عن أن يعي المأساة التي يعيش فيها الإسلام والمسلمون.. أما هم، فإنهم يرون في موقف المودودي من التصوف.. وفي دعوته للاجتهاد وسلوكه سبيله في فهم الإسلام أمران « يعزلانه عن جماعة العلماء »[٣] ؟!..

• ولقد بلغ بهم هذا الخلاف المدى، فأعلن « مشايخ جامعة (ديوبند) الإسلامية » أن دعوة المودودي وجماعته الإسلامية هي « فتنة »، وسلكوها في سلسلة الفتن التي نشأت في شبه القارة الهندية؛ مثل « فتنة إنكار الحديث.. ونظرية وجود قرآنين.. والمتجددين أصحاب الفلسفة العقلية.. والقاديانية.. وأصحاب البدع والخرافات.. وفتنة الأستاذ المودودي..... » ؟!..... ومن ثم فلقد ألفوا الكتب والرسائل ضد نهجه ودعوته... بل واجتمع مجلس شورى « جامعة مظاهر العلوم » - وفيه المفتي وكبار الشيوخ والمحدثين - وقرر - (في ٢٥ جمادى الأولى ١٣٧٠هـ/مارس ١٩٥١م) « أن الجامعة ليس لها أي صلة بحركة الأستاذ المودودي، **ومحظور على طلابهم مطالعة كتبها..** »[٤] ؟!..

لقد اتخذت المؤسسات التقليدية من المودودي ودعوته وجماعته موقف الرفض.. وناصبته العداء... ولم يكن ذلك غريبًا، فهما تياران مختلفان ومتناقضان.. ولقد اتخذ الرجل من فكرية هذه المؤسسات ومناهجها موقف الرفض والإدانة، وحمّلها قسطًا كبيرًا من المسؤولية عما وصل إليه الإسلام والمسلمون من جمود وهزيمة وهوان !..

ففي رأي الأستاذ المودودي.. أن هذا البلاء الذي أصابنا به الغرب - استعمارًا وتغريبًا -

---

(١) المودودي: ما له وما عليه (ص ٨٩).
(٢) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١١٤).
(٣) المودودي: ما له وما عليه (ص ٨٩، ٩٠).
(٤) المرجع السابق (ص ١١ - ١٣، ١٤ - ١٦).

لم يكن ليحدث لولا الفراغ الحضاري وضعف البنية وضمور القدرات، التي تمثلت في جناية أهل الجمود على الإسلام والمسلمين.. » فالاستعباد الذي ابتلينا به في القرن التاسع عشر كان نتيجة محتومة لانحطاطنا الديني والخلقي والفكري، الذي كنا متردين فيه من قرون عديدة.. »[١]!.

ولقد خلق الاستعمار، في بلادنا، نخبة متغربة، صنعها على عينه في جامعاته الغربية، وفي مؤسسات التعليم التي أقامها في بلادنا وفق مناهجه.. وهو يعتمد على هذه النخبة في الإدارة كشريك وعميل، ويعد طائفة منها لخلافته، لتستمر التبعية تحت رداء « الاستقلال » السياسي.. « أما نظام التعليم الديني، الذي يجري اليوم تحت إشراف حملة الدين وإرشادهم، في الناحية الأخرى، فإنه لا يزال مشتغلاً، في القرن العشرين، بإعداد رجال من القرن الثامن عشر ؟!. فلا توجد في المسلمين اليوم طائفة يرجى فيها أن تنحي تلاميذ الغرب وصنائعه وبطانته عن محل الصدارة، وتقيم في الدنيا دولة تناهز الدول العصرية، وتدير شؤونها كلها وفق دستور الإسلام وقانونه.. »[٢]!.

والميزة التي تميز بها الإسلام، عندما رفض « الكهانة » وسلطة « الأكليروس » الدينية - وهي ميزة تفقد العَلمانية مبررات وجودها في الواقع الإسلامي - هذه الميزة قد فرط فيها وانحرف عن طريقها نفرٌ من حملة الدين الإسلامي، عندما تجاوزوا حدود « عالم الدين » - وهو من الإسلام - إلى حدود « رجل الدين » - وهو تقليد للديانات الأخرى، يرفضه الإسلام - فأوجدوا، بهذا التجاوز في واقعنا الإسلامي شبهة يتعلق بها العَلمانيون !.. « فمن (حملة الدين) من يستبدون بكتاب الله، ويعدون أنفسهم حملة له من دون غيرهم، فيحرمون العامة علمه، وينفذون في الناس أحكامهم، يحلون ما يشاؤون، ويحرمون ما يريدون، زاعمين أن الله ينطق بألسنتهم، وبمثل هذه الحيلة يقهرون الناس على أنْ يتبعوهم ويتخذوهم أربابًا من دون الله، وهذا هو الأصل للبرهمية والبابوية السائدة في مختلف أنحاء المعمورة إلى يومنا هذا بصورٍ مختلفة وبأسماء متنوعة، وهي التي اتخذت منها بعض الشعوب والقبائل والبيوتات آلة وحيدة لسيادتهم وسلطتهم على الناس.. »[٣]!.

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٢٩).

(٢) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٤٠).

(٣) نظرية الإسلام السياسية (ص ٣٢، ٣٣).

وهذا الجمود الذي أصاب فكرية المؤسسات التقليدية الموروثة، يلعب « التقليد » دور الحارس له من الزوال !.. وشيوخ التقليد هؤلاء المعادون للاجتهاد والتجديد قد رضوا - في بلادة - ودون دراية بوضع وصورة الأنعام، والعجزة الذين لا يعقلون !.. ذلك « أن الذين لا يستعملون عقولهم وأفهامهم، ولا يميزون بأنفسهم بين الصحيح والزائف، بل يقلدون غيرهم تقليدًا أعمى، يحكم عليهم القرآن الكريم بأنهم ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ [البقرة: ١٨]؛ ويشبههم بالأنعام، بل يجعلهم أحط منها؛ لأن الأنعام غير ذوات عقل، وهؤلاء ذوو عقل، ولكنهم لا يستعملونه ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٩]... »[١]... ولذلك فلا بد من تجديد الدين بالاجتهاد الإسلامي.. وهذا التجديد والاجتهاد الذي هو طوق نجاة الأمة من البؤس والضعف الذي تعيش فيه - لن تستطيع النهوض بتبعاته هذه المؤسسات التي جمدت عند « التقليد ».. فلا بد للمجتهد المجدد من قوة اجتهادية، يعود بها إلى المنابع الأولى، البكر والجوهرية والنقية، دونما جمود عند مآثر أحد بعينه أو عصر بذاته..

« إن عمل التجديد، في هذا العصر الحديث، يتطلب قوة اجتهادية جديدة؛ ذلك أن كتاب الله وسنة النبي هما مرجعان وحيدان.. تلتمس منهما الهداية لتجديد ملة الإسلام. وبعد الأخذ من الكتاب والسنة، تتطلب - لبسط محجة العمل والسعي بمقتضى هذا الزمن - قوة اجتهادية بنفسها، لا تتقيد بمآثر أحد بعينه من المجتهدين الماضين ولا تنحصر في طريقه ومنهاجه دون غيره، وإن اقتبست من كلهم ولم تتحام أحدًا منهم »[٢]...

فأين من هذه المهمة أولئك الذين قالوا: « إن إصرار الأستاذ المودودي على الاجتهاد أمر نعتبره معارضًا لمسلك « جماعة العلماء »... فنحن من حيث الجماعة، نرى التقليد شيئًا لازمًا في هذا العصر، ونرى أن شروط الاجتهاد التي اشترطها السلف مفقودة في علماء هذا العصر.. »[٣]؟!.. لقد حكموا بالعقم على الأمة.. ولا سبيل أمام العاقر إلا التبني.. و « المُتَبَنَّى » في مثل حالنا هو « التغريب » !..

وإذا كان « الجمود والتقليد » قد أعجز أركان المؤسسات الفكرية التقليدية والموروثة عن امتلاك شروط الاجتهاد والنهوض بمهمة التجديد، فإن « الجهل بالإسلام »

---

(١) المفهوم الحقيقي لكلمة المسلم (ص ١٥).
(٢) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١٢٢). (٣) المودودي: ما له وما عليه (ص ٨٩).

و « التشوه المعرفي » بسبب « التغريب » - يقوم حائلاً بين المتغربين وبين النهوض بهذه المهام.. فالذين « لا يستطيعون فهم القرآن إلا بواسطة التراجم » لجهلهم العربية.. ويرون في السنة النبوية « مادة عديمة المنفعة، وليسوا على أدنى إلمام بما قام به فقهاء الإسلام في القرون الثلاثة عشر الماضية من الجهود في ميدان القانون الإسلامي، بل ينبذونه نبذ النواة، والذين - فوق هذا وذاك - قد أشربوا أفكار الغرب وقيمه لحد أنهم يحاولون تفسير القرآن وأحكامه وتعاليمه بما تقتضيه أفكار الغرب وقيمه!.. »[1].. هؤلاء هم أعجز من أهل التقليد والجمود عن الاجتهاد للإسلام والمسلمين.. فالاجتهاد ليس « تلفيقًا » هدفه مسالمة حضارة الغرب المادية » و « التجديد » لا يكون في التماس الوسائل لمسالمة الجاهلية، ولا هو إعمال خلط جديد من الإسلام والجاهلية، **بل التجديد، في حقيقته، هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصًا محضًا على قدر الإمكان... ولعمل التجديد شُعَبٌ؛ منها:**

- بعث العقلية الإسلامية الخالصة من جديد..

- والاجتهاد في الدين.. **بأن يفهم المجتهد كليات الدين، ويتبين اتجاه الأوضاع المدنية والرقي العمراني في عصره، ويرسم طريقًا لإدخال التغيير والتعديل على صورة التمدن القديم المتوارثة، يضمن للشريعة الإسلامية روحها وتحقيق مقاصدها، ويمكن الإسلام من الإمامة العالمية في رقي المدنية الصحيح..**

- والسعي لإحداث الانقلاب العالمي.. فلا يكتفي بإقامة النظام الإسلامي في قطر واحد أو في الأقطار التي يقطنها المسلمون فحسب، بل تبعث حركة عالمية قوية تكفل انتشار الدعوة الإسلامية الإصلاحية والانقلابية في عامة سكان هذه الأرض، فتكون حضارة الإسلام هي الحضارة العالية في الأرض.. ويتولى الإسلام إمامة العالم ورئاسته في الأخلاق والأفكار والسياسة.. »[2]!

فموقع « الاجتهاد والتجديد »، الذي حدده المودودي لنفسه وجماعته وتيار البعث الإسلامي الجديد، لا يمكن أن يكون - بطبيعة مهامه وما يلزم لها من إمكانات - في متناول أيٍّ من تياري « الجمود » و « التغريب »..

---

(١) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ١٧٠).

(٢) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٨).

فأهل الجمود قد وقفوا ويقفون عند علوم الدين.. أما المودودي فإنه يرى أن ميدان التجديد ليس وقفًا على علوم الدين وشريعته؛ لأن التجديد الديني « لا يكفي فيه إحياء العلوم الدينية، وبعث الولوع باتباع الشريعة فحسب، بل يلزم لذلك إنشاء حركة شاملة جامعة تحمل بتأثيرها جميع العلوم والفنون والأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية جميعًا، وتستخدم ما أمكن من القوى لإحكام أمر الإسلام »[١].

فالتجديد، هنا: نهضة أمة وتطوير واقع، وانقلاب اجتماعي، وثورة ثقافية، يكون فيها تجديد الدين المنطلق والسبيل والمحرك لتجديد الدنيا !..

وهذا التجديد، الكافل لهذه النهضة، لا بد وأن يتخطى أعلامه ورواده ركام العصور المظلمة وتخلف حقبة الانحطاط... فيعودون - بالسلفية - إلى المنابع الأولى، يلتزمون الأصول، ويستأنسون - مجرد استئناس ليس فيه التزام ولا إلزام - باجتهادات المجتهدين السالفين.. وتلك مهمة مستحيلة على أهل الجمود وسدنة التخلف الموروث من حملة الدين ورجال المؤسسات التقليدية.. « فلقد حرموا أنفسهم - إلا من شاء الله - من روح الإسلام الحقيقية، ولم يكونوا أهلًا للاجتهاد، ولم تكن فيهم مقدرة التفقه.. وقد غلب عليهم مرض التقليد الجامد للأسلاف، فكانوا يبحثون عن كل شيء في كتبهم، ولم تكن هذه الكتب منزلة من السماء، وكانوا يرجعون في كل أمورهم إلى الرجال، ولم يكونوا أنبياء !...

إنه لا أحد ينكر فضل أئمة الفقهاء والمتكلمين والمفسرين - رحمهم الله أجمعين - وعلمهم ومكانتهم، غير أنهم كانوا بشرًا يملكون من وسائل اكتساب العلم ما هو ميسر لعامة الناس، ولم يكن الوحي ينزل عليهم، بل كانوا يتدبرون الكتاب والسنة بعقولهم وبصيرتهم، وعندما تتحقق بعض الأصول عندهم يستعملونها في استنباط الفروع في الأحكام والعقائد، **فاجتهاداتهم هذه يمكن أن تكون لنا عونًا ومعالم، ولكنها لا تصلح أن تكون أصولًا ومنابع**.. وعندما توقف التدبر في القرآن.. والبحث في تحقيق الأحاديث.. وبدأ التقليد الأعمى للمفسرين والمحدثين المتأخرين، وعندما اتخذت اجتهادات المتأخرين قوانين ثابتة.. وحلت الفروع - التي استنبطها السلف - محل أصول الكتاب والسنة، وقف تقدم الإسلام.. ولن يصل المثقفون المسلمون إلى روح الإسلام، ولن تحصل لهم البصيرة في فهمه، حتى ينالوا المقدرة على الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة.. عندئذ

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١٢١).

يصل إليهم شعاع الشمس مباشرة، وليس عن طريق المرايا المختلفة الألوان؟! »[١]..

فهذا الموقف الذي يدعو إلى تجاوز تفسيرات المتأخرين، إنما يعني ما يشبه الإلغاء لجُماع فكرية المؤسسات التقليدية.. فمحور دراسات هذه المؤسسات ومبلغ علم أعلامها هو تفسيرات المتأخرين من رجالات عصر التراجع، جمدوا عليها، واستغنوا بها عن المنابع وعن إبداع عصر النهضة الإسلامية الأول..

بل إن المودودي ليذهب على درب خلافه مع هذه المؤسسات ومناهجها، إلى حد أبعد من الدعوة للعودة للمنابع، وتجاوز آثار عصر التراجع والانحطاط.. يدعو الرجل، في علم الحديث - وهو الميدان الأوسع في التشريع الإسلامي - إلى عدم الركون إلى ما ركن إليه القدماء، من اعتماد « الرواية » معيارًا شبه وحيد في التحقق من صدق الأحاديث، ويطلب الاحتكام إلى « الدراية » التابعة من « الحس الإسلامي » وتقديمها على « الرواية » في نقد المأثور عن الرسول عليه الصلاة والسلام.. وهذا باب واسع من أبواب التجديد الإسلامي، ومَعْلَم بارز من معالم الخلاف بينه وبين نهج الجامدين المقلدين، الذين استناموا إلى ما صنعه القدماء!..

يقول المودودي في هذا المبحث الهام من مباحث التجديد الإسلامي الحديث - في نصٍّ طويل وهامٍّ -: « **إن أول شيء يبحث فيه في نقد « الرواية » هو النظر إلى رواتها..** فيشترط في كل راوٍ ألا يكون كذابًا، ولا متساهلاً في الرواية، وألا يكون فاسقًا صاحب بدعة، ولا ضعيف الحفظ، ولا مجهول الحال هكذا نقد المحدِّثون الرواة، وأعدوا لنا ذخيرة هائلة لأسماء الرجال. وهي بلا شك قيمة جدًّا.. ».

وبعد أن عرض المودودي نهج القدماء من المحدِّثين في نقد الحديث وتوثيقه - هذا النهج الذي لم يغادر عالم « الرواية » استطرد ناقدًا هذا النهج، فقال: « .. ولكن، هل يوجد فيها (الرواية) - شيء لا يحتمل الخطأ؟... **إنه من الصعب جدًّا الاطلاع الكامل على سيرة الرواة وحفظهم وأوصافهم الباطنية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن النقاد أنفسهم لم يكونوا أبرياء من النقائص البشرية، كلٌّ كانت معه النفس! ومن الممكن جدًّا أن يكون لميله الشخصي دخل فيما يحكم به نحو أشخاص آخرين، وليس هذا الإمكان**

---

(١) المودودي: ما له وما عليه (ص ٥٧ - ٦٠)، والمرجع يأخذ عن كتاب المودودي: تنقيحات (ص٣٠، ٣١، ١٣١، ١٣٥، ٢٠٤).

في درجة الإمكان العقلي (أي النظري) بل هناك أدلة تثبت أن هذا وقع بالفعل... وأعجب من ذلك كله أن الصحابة ﷺ كثيرًا ما كانت تغلبهم النقائص البشرية، فيغمز بعضهم بعضًا. وليس غرضنا من تقديم هذه الأمثلة تغليط علم أسماء الرجال، وإنما قصدنا هو أن نثبت أن **الذين قاموا بجرح الرجال وتعديلهم كانوا بشرًا، ولم يخلوا من** النقائص البشرية، **فهل من الضروري أن من وثقوه أن يكون ثقة ويعتمد عليه في جميع الروايات ؟ وأن من جرحوه أن يكون مجروحًا حقيقة ؟ وأن تكون مروياته كلها ساقطة في الاعتبار؟** ثم معرفة كل راو، من حيث الحفظ والصلاح والضبط، معرفة صحيحة أمر جد مشكل، وأصعب من ذلك هو البحث عن أن الراوي هل لاحظ عند الرواية جميع الأمور المتعلقة بها، التي لها أهمية من حيث وجهة نظر فقهية في استنباط المسائل ؟.. هذا ما يتعلق بفن الرجال.

أما الأمر الثاني: فهو سلسلة الإسناد. إن المحدِّثين حاولوا البحث حول كل حديث، بأن كلَّ راوٍ للحديث عندما يروي عن الآخر هل وجد في عصره أم لا ؟ فإن وجد في عصره، فهل حصل له اللقاء معه أو لا ؟ فإن كان لقيه فهل سمع منه هذا الحديث الذي يرويه أم سمعه من غيره، ثم لم يذكره ؟ فقد بحثوا هذه الأمور إلى حد ما تتحمله الطاقة البشرية. ولكن، لا يلزم من ذلك أنهم أصابوا في فهم جميع الأمور في بحث الرواية. فمن الممكن جدًّا أن الرواية التي حكموا عليها بالاتصال أن تكون منقطعة في نفس الأمر، ولم يعرفوا راويًا مجهولاً غير ثقة سقط من بين الإسناد.. فبناءً على ذلك، وعلى أمور أخرى مثله، **لا يمكن الاعتراف بصحة علم الإسناد والجرح والتعديل كلية. نعم، إن هذه الذخيرة أحرى بالاعتماد إلى حد، بحيث تستخدم وتراعى في تحقيق السنة النبوية وآثار الصحابة، ولكنها لا تستحق بأن يعتمد عليها كلية..** ».

وعند هذا الحد من نقد مقومات فن « الرواية »، والتحفظ على علم الإسناد والجرح والتعديل، أضاف المودودي ما يقترحه – مع علم الإسناد – وفن « الرواية » – لتوثيق السنة توثيقًا تطمئن إليه العقول والقلوب.. **فتحدث عن ما نسميه فن « الدراية »**، الذي جعل معياره الأول « الذوق والحس الإسلامي » الخالص.. فقال: لقد « كان هناك معيار آخر – غير الإسناد – كانوا ينقدون به الأحاديث؛ ذلك أن الله تعالى عندما يكرم شخصًا بنعمة التفقه، فينشأ فيه ذوق خاص من مطالعة القرآن والسيرة بإمعان، فيصبح

في بصيرته كالجوهري الماهر الخبير الذي يعرف أدق خصائص الجواهر، كذلك صاحب هذا الذوق، هو ينظر دائمًا **إلى النظم الكامل لهذه الشريعة، ثم عندما ترد عليه الجزئيات يستدل بذوقه الخاص، أية هذه الجزئيات تطابق طبيعة الإسلام؟ وأيتها تخالف؟ وعندما ينظر إلى الروايات يصبح هذا الذوق محكًا لها للرد والقبول.**

إن طبيعة الإسلام هي عين الطبيعة النبوية، فالذي يعرف طبيعة الإسلام، وقد أمعن النظر في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، يصبح عالماً بطبيعة النبي، فعندما ينظر إلى الرواية تهديه بصيرته إلى أن أي عمل أو أي قول يمكن أن يكون للنبي؟ لأن روحه تتلاشى في الروح المحمدية، وبصيرته تتحد بالبصيرة النبوية.. فإذا وصل الإنسان إلى هذا المقام لا يحتاج كثيرًا بعد ذلك، إلى الإسناد، فهو يستمد من الإسناد بالضرورة، إلا أنه لا يكون مدار حكمه، **فهو كثيرًا ما يأخذ بالحديث الذي حكم عليه بالضعف والغرابة والانقطاع وقد طعن فيه؛ لأن بصيرته تطّلع على لمعان الجوهر في ذلك الحجر المتروك، كما أنه كثيرًا ما يعرض عن الحديث غير المعلل، غير الشاذ، متصل الإسناد، المقبول؛ لأنه يرى أن المعنى الذي امتلأ به هذا الإناء الذهبي لا يظهر مناسبًا لطبيعة الإسلام والطبيعة النبوية.** ولما كان هذا ذوقًا محضًا، لا يدخل تحت أي ضابط ما زال ولا يزال مجالاً للاختلاف!.. »[١].

هكذا باعد ويباعد هذا المنهج - في النظر إلى « الرواية » - الشقة بين المودودي وبين فكرية المؤسسات التقليدية، ويزيد الخلاف بينه وبين حملة الموروث الديني، بل ويتصاعد به إلى درجة الصراع!..

على أن الميدان الأعظم من ميادين الخلاف بين المودودي وبين المؤسسات الفكرية التقليدية - صوفية وتعليمية - والذي يصل بالخلاف إلى عمق الجذور.. ذلك الذي تعلق بفهم كلٍّ من الفريقين لدور الإسلام في الحياة ونطاقه في المجتمع الإسلامي.. فالمودودي واحد من أعلام الصحوة الإسلامية الذين جاهدوا من أجل « شمولية » الإسلام لكل جوانب المعرفة والدولة والمجتمع، لا في النطاق الإسلامي فحسب، بل لقد دعا إلى إمامة الإسلام للعالم بأسره، بديلاً لعالمية الحضارة الغربية المادية الإلحادية.. أما « أهل الدين » كما كان يسميهم أحيانًا.. « فإن من أفدح المضار التي أصابتنا من جمودهم.. تنحيهم

(١) المودودي: ما له وما عليه (ص ٥٢ - ٥٥)، والمرجع ينقل عن كتاب المودودي: « تفهيمات » (ص ٢٠٧).

عن قيادة المسلمين وزعامتهم، حتى لقد أصبح إرشاد المسلمين وزعامتهم في جميع شؤونهم - من التعليم والاجتماع والاقتصاد والسياسة - من وظيفة الذين لا يعرفون الدين ولا يشعرون بحاجة إلى استرشاده في ناحية من نواحي حياتهم، وهم المثقفون بثقافة الغرب..

أما أهل الدين فلا ناقة لهم بهذا الشأن ولا جمل، وأصبح من أمرهم أن يقبعوا في زواياهم ويشتغلوا بالدرس والتدريس والذكر والتسبيح، أو يرفعوا أيديهم يدعون الله ويستنصرونه لمن بيده زمام القيادة القومية.. ويمنحون هذه الزعامات كل رخصة في الدين، حتى تزعزع على أيديهم بناء الدين من أساسه !.. وذلك في الوقت الذي ينسبون فيه الجماهير، التي لا تملك سلطة ولا نفوذًا، إلى الفسق ومخالفة الدين للمخالفة في بعض المسائل الجزئية غير المنصوص عليها في الكتاب والسنة ؟!... وإن أرادوا (أهل الدين) أن يتدخلوا في معترك السياسة، فلا سبيل لهم إلى ذلك إلا التعلق بأهداب أحد الزعماء السياسيين، يتبعون خطواتهم ويحذون حذوهم..! »[1].

وعلى العكس من هذا النهج الذي عزل الإسلام عن عرش القيادة للدولة والمجتمع، وجعل منه مسيحية تركت ما لقيصر لقيصر، دون أن تجعل هذا الذي لقيصر جزءًا لا يتجزأ مما هو لله.. على العكس من هذا النهج، الذي سار فيه « أهل الدين »، كان نهج المودودي: يريد تجديد الدنيا بالدين، ويعمل لبعث إسلامي، يدفع بالإسلام إلى صدارة القيادة في الدولة والمجتمع والعلاقات الدولية، كما في العقائد والتصورات الفلسفية والعبادات.

ولقد تجلى هذا « النهج الشمولي - المتكامل » في فهم دور الإسلام ونطاقه، تجلى في تقييم المودودي لحلقات التجديد وأعلام المجددين الذين تعاقبوا على تاريخ الإسلام.. فالإمام الغزالي - على عظمته التي أكسبته صفة « حجة الإسلام » قد « تخللت عمله التجديدي نقائص من الجهة العلمية والفكرية **تقسم على ثلاثة أنواع:**

- نوع منها كان مأتاه ضعف الإمام في علم الحديث..
- **والنوع الثاني** كان منشؤه استيلاء العلوم العقلية على ذهنه..

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٧١ - ١٧٤).

- والنوع الثالث وقع في أعماله لميلانه المتطرف إلى التصوف.. ».

ولذلك فإن ابن تيمية - بنظر المودودي - يَفضُل الغزالي في التجديد.. فلقد تجنب نقائصه، « ووفق في توسيع دائرة العمل الذي تركه الإمام الغزالي بوجه أحسن وأتم.. فهو:

أولًا: انتقد المنطق والفلسفة اليونانية انتقادًا أشد وأدق مما فعله الإمام الغزالي.

وثانيًا: أقام من الأدلة والبراهين على استقامة عقائد الإسلام وأحكامه وقوانينه ما كان يفوق أدلة الإمام الغزالي سوغانًا في العقل وأحوى منها لروح الإسلام..

وثالثًا: لم يجتزئ برفع النكير على التقليد الجامد فحسب، بل ضرب المثال بمزاولة الاجتهاد على طريقة المجتهدين من القرون الأولى..

رابعًا: جاهد البدع وتقاليد الشرك وضلال العقائد والأخلاق جهادًا قويًا عنيفًا، ولاقى في سبيل ذلك أعظم المصائب..

ومضافًا إلى هذا العمل التجديدي، **جاهد بالسيف همجية التتار ووحشيتهم...** ».

فابن تيمية - بنظر المودودي - يفوق الغزالي بالتصدي أكثر لفكر اليونان، الذي كان يهدد الهوية الإسلامية لأمتنا وحضارتها.. وبكونه أكثر من « مفكر ومجتهد »، فلقد كان « مناضلًا » كذلك!..

وليس كذلك، ولا في شيء من ذلك « أهل الدين »، الذين فتحوا - بعجزهم وجمودهم - الباب للتغريب والمتغربين، فأصبحت لهم الهيمنة والقيادة في مختلف شعب الفكر والحياة!..

والمودودي، رغم إعجابه بابن تيمية، إلا أنه لا يرى في إنجازه ما يكفي للخروج من المأزق الذي يواجهه الإسلام والمسلمون.. فابن تيمية « **لم يوفق لبعث حركة سياسية في المسلمين، يحدث بها الانقلاب في نظام الحكم وتنتقل مقاليد الحكم والسلطة من أيدي الجاهلية إلى أيدي الإسلام** »[1].. وتلك هي مهمة البعث الإسلامي التي نذر المودودي نفسه في سبيلها؛ ولذلك، فلقد وجدنا إعجابه يزداد بالإمام ولي الله الدهلوي (١١١٠ - ١١٧٦هـ/١٦٩٩ - ١٧٦٢م) حتى ليفوق إعجابه بابن تيمية.. فهذا المجدد الهندي قد سلط الأضواء - وخاصة في كتابه (حجة الله البالغة) - على الإسلام دينًا ودولة

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ٧٣، ٧٦ - ٧٩).

ونظامًا شاملًا للحياة، فتفرد بذلك في موكب المجددين الذين سبقوه.. « لقد اجتهد أن يعرض النظام الإسلامي الكامل، بجميع جوانبه الفكرية والخلقية والشرعية والعمرانية، مرتبًا ومنسقًا، وهو الفعل الذي فاق فيه كل من تقدمه.. صحيح أن المجددين الذين سبقوه لم يخل ذهن كثيرٍ منهم من هذا التصور، ولكن أحدًا منهم لم يصرف عنايته إلى ترتيب النظام الإسلامي من حيث هو نظام كامل للحياة البشرية.. فكان له فضل السبق »(١) في هذا الميدان.. كذلك وجدنا ولي الله الدهلوي يخصص كتابه (إزالة الخفاء) لتبيان « الفرق بين الحكومة الجاهلية والحكومة الإسلامية.. على النحو الذي جعل أهل الإيمان لا يطيب لهم العيش دون أن يجاهدوا في سبيل استبدال الحكم الإسلامي بالحكم الجاهلي القائم.. »(٢) ؟!..

وهكذا نرى نرى أن إعجاب المودودي - بصدد الحديث عن التجديد والمجددين - قد انصبَّ على أولئك الذين سلطوا الأضواء على تميّز حضارتنا الإسلامية عن الحضارة الغربية.. وتميّز الحكومة الإسلامية ونظامها عن الحكومة الجاهلية ونظامها.. ورأوا الإسلام نظامًا شاملًا لكل شعب المعرفة والحياة.. وسلكوا سبيل النضال العملي - علاوة على الاجتهاد الفكري والنظري - لتطبيق ثمرات هذا الاجتهاد...

وفي هذا الميدان كان موقع المودودي، فكرًا ونضالًا، وبهذا الموقع اختلف وتناقض مع أساطين المؤسسات التقليدية الموروثة، الذين رأى فيهم وفي تيار التغريب جُماع التحدي الحضاري الذي يعوق البعث الإسلامي الجديد.. فوجه نقده إليهم جميعًا !..

* * *
* *
*

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١٠٢).
(٢) المرجع السابق (ص ١٠٥).

الحاكمية الإلهية

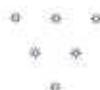
• إن الحاكمية، في الإسلام، خالصة لله وحده.. ولا حظَّ للإنسان من الحاكمية إطلاقًا.. فليس لفردٍ أو جماعةٍ قيد ذرة من سلطات الحكم.. ومن يزعم لنفسه حاكمية، جزئية أو كلية، فهو، ولا ريب، سادر في الإفك والزور والبهتان!.. فالله لم يهب أحدًا حق تنفيذ حكمه في خلقه ؟!..

وأساس النظرية السياسية في الإسلام: أن تُنْزَع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين.. وخلافة الإنسان عن الله لا يمكن أن تكون حاملة للحاكمية !..

• .. لقد خَوَّل الله للمسلمين، في الحكومة الإسلامية: حاكمية شعبية، في المجال الأوسع، مقيدة بمبادئ الشريعة... وفي خلافة الإنسان عن الله معنى الحاكمية والسلطان !..

فوضع الإنسان الصحيح، وحيثيته الأصلية، بالنسبة لنظام العالم، أنه هو حاكم الأرض بالتفويض عن الله ؟!..

المودودي

* * *
* *
*

والأستاذ المودودي، عندما أدان الواقع المحلي والعالمي، ووصمه بـ « الجاهلية » وبـ « الكفر »، قد ركز، في إنتاجه الفكري، على تحديد المعالم البارزة والأساسية - وليست التفصيلية - التي تحدد مفهومه لطبيعة « البديل الإسلامي »، الذي يدعو إليه، ليحل محل هذه « الحضارة - الجاهلية - المعاصرة - الكافرة » !... وهذا البديل، عنده، هو « حضارة الحاكمية الإلهية »؟!..

ونحن نستطيع أن نحدد، من خلال فكره، قوانين صياغة هذا « البديل الإسلامي الجديد ».. والتي يمكن تكثيفها في أربعة قوانين:

أولها: إحياء الإسلام، كما تمثل في منابعه الأولى - قرآنًا وسنة - بشموليته التي تغطي كل شعب الفكر والقيم والحياة.. والالتزام بهذا الإسلام التزامًا نسلم فيه الوجه لله.. التزام الجندي لأمر القائد في ميدان القتال !..

وثانيها: عدم الالتزام بالثقافة الإسلامية القديمة - بجوانبها الحضارية والقومية.. والوقوف منها موقف الانتقاء والنقد.. فنسترشد بإبداعها ونستعين به على فهم المنابع الإسلامية - قرآنًا وسنة - ونستفيد بما يفيد واقعنا وعصرنا من اجتهادات المجتهدين، دون التزام ولا إلزام.. مع الحذر من إضافات المتأخرين من « علماء » عصر التراجع والانحطاط..

وثالثها: استلهام العلوم والاختراعات الحديثة التي أبدعتها الحضارات الأخرى، وفي مقدمتها الحضارة الغربية، سواء أكان ذلك في ميدان العلوم الطبيعية أو الوسائل والتنظيمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.. وبذل الجهد الصادق لاكتساب المهارة في هذه الميادين..

ورابعها: محاربة ثقافة الحضارة الغربية، الوثيقة الصلة بفلسفة هذه الحضارة ذات الطابع المادي الإلحادي، واقتلاع فكريتها التغريبية من عقول المسلمين، يستوي في هذه الثقافة فكرها ومذاهبها ومدارسها، أو أسلوب الحياة ونمط المعيشة النابع من فلسفة الغربيين في الحياة والمرتبط بقيمهم وأخلاقياتهم..

« ... فنحن **لا نريد** أن نحيي حضارة المسلمين وثقافتهم القومية القديمة، **وإنما نريد** أن نحيي الإسلام ونقيم نظامه. **ولا نخالف** العلوم الحديثة وما أتت به من مخترعات ومستحدثات في مختلف شعب الحياة والكون. **وإنما نحارب** النظام الثقافي المدني الذي ولدته الفلسفة الغربية للحياة والأخلاق... ولا نكتفي بأن نصبغ بصبغة الإسلام ناحية

أو بعض نواحٍ من الحياة، بل نصر إصرارًا شديدًا على أن نجعل الإسلام هو المهيمن على الحياة الإنسانية بحذافيرها، مهيمنًا على الطباع الفردية، والعشرة البيتية، ومسيطرًا على العلوم والفنون والآداب ومعاهد التعليم والتربية ومستوليًا على محاكم القانون، وميادين السياسة ودواوين الحكومة وإدارتها، وإنتاج الثروة وتوزيعها... »[١].

وروح هذه القوانين الحاكمة لمعالم « البديل الإسلامي » المأمول، والثقافة الإسلامية الحديثة والحضارة الإسلامية الجديدة، ومعيار القبول فيها والدخول إليها، وكذلك الرفض والإخراج منها - عند الأستاذ المودودي - هو (الحاكمية الإلهية)..

إن (الحاكمية) هي مفتاح فهم المودودي.. ونحن لن نستطيع فهم « الجديد » الذي انفرد به عن سابقيه من أعلام الصحوة الإسلامية الحديثة إذا لم نفهم مفهومه لـ (الحاكمية).. ولن نستطيع إنصاف الرجل من الذين غالوا في التعصب ضده أو في التعصب له إذا لم نعرض فكره في الحاكمية العرض العلمي الذي يفسره، وينتقده في ذات الوقت !... إن (الحاكمية) هي مفتاح فهم حقيقة أغلب ما كتب الرجل في أغلب الميادين التي ناضل فيها « بالكلمة » و « بالعمل » لتجسيد هذه الكلمة في واقع الحياة !..

• « **فالجاهلية** » - التي حكم بها على الحضارة الغربية، وعلى حضارتنا الإسلامية - سبب حكمه بها، وريادته لاستخدام مصطلحها في أدبيات الإسلاميين المحدثين والمعاصرين، هو خروج هذه الحضارات ومجتمعاتها عن الحاكمية الإلهية..

• و « **التكفير** » - الذي وصم به المجتمعات الإسلامية - مبرره - في رأيه - هو خروج هذه المجتمعات عن الحاكمية الإلهية..

• و « **القومية** » و « **الديمقراطية** » - التي رآها صنوًا للشرك بالله، ونقيضًا للإيمان - هي تلك التي رآها تُحلّ حاكمية « القوم » و « الجماهير » مكان حاكمية الله..

• و « **العلمانية** » - التي صب عليها جام غضبه - قد استحقت ذلك؛ لأنها تنفي حاكمية الله في الدولة وسياسة المجتمع وتنمية العمران..

• و « **الجهاد** » - الذي رآه أكثر من حماية للدعوة الإسلامية وحرية للدعاة، ودفاع عن استقلال الوطن الإسلامي - وقال بأنه حرب نسقط بها كل النظم والحكومات، في

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٨٠، ١٨١).

كل بقاع الأرض، تحريرًا لكل الشعوب من « حاكمية البشر »، لنحل محلها « حاكمية الله ».. هذا المفهوم المودودي لنطاق الجهاد وأسبابه وراءه - هو الآخر - مفهوم المودودي للحاكمية الإلهية...

فمبحث (الحاكمية) - كما رأينا وسنرى - في فكر المودودي - هو لب المباحث.. وهو مصدر إعجاب المعجبين.. ومبعث غلو المغالين.. ومنبع سخط الساخطين، أو إشفاق المشفقين، من الذين يدركون حجم التأثير الفكري للرجل في صفوف الصحوة الإسلامية المعاصرة.. ومن هنا كان هذا المبحث أهم المباحث وأخطرها !..

* * *

لقد نشأ مصطلح « الحاكمية » أول ما نشأ في تاريخنا وتراثنا، على يد قدماء (الخوارج)، الذين تبلورت « فرقتهم » على يد كوكبة من « القراء » الذين حاربوا خلف علي بن أبي طالب ضد معاوية بن أبي سفيان.. فلما قبل علي التحكيم بينه وبين معاوية - أو اضطر إلى القبول - انشقوا على قيادته ورفضوا طاعته، بحجة أن النزاع مع معاوية وأصحابه قد حكم فيه القرآن.. فهم « الفئة الباغية »، وفيها حكم القرآن ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات: ٩].. وما حكَمَ فيه القرآن لا يجوز تحكيم الرجال فيه.. فليس للإنسان حكم ولا سلطان فيما حكم فيه الله، ولما كان الله هو المنفرد بالحكم والحاكمية.. فلقد صاح الخوارج، في معسكر الإمام علي، قائلين: « لا حكم إلا لله ».. وأخذوا يرددون هذه الصيحة، ويدافعون عن فهمهم هذا حتى لقد سموا بـ « المُحكِّمة » !..

أما الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب، فلقد واجه هذا الفهم وهذا الشعار بكلمات هي - في رأينا - أدق الكلمات الجامعة، التي قيلت ويمكن أن تقال في مواجهة هذا المفهوم لهذا الشعار.. لقد قال عن شعار: « لا حكم إلا لله ! »: إنها « كلمة حق يراد بها باطل ؟! ». نعم، إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله !. وإنه لا بد للناس من أمير، برّ أو فاجر ! »[1].. فحاكمية الله - سبحانه وتعالى - لا تعني تجريد الإنسان من السلطة والحكم في ميدان خلافته ونيابته عن الله: سياسة

---

(١) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة (ص ٦٥) طبعة دار الشعب، القاهرة.

الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران، بل إن حكم الإنسان، في هذه الميادين - إذا التزم النهج الإلهي - إنما يعد التنفيذ لحكم الله أن يكون في الأرض خليفة عن الله ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠].. فحاكمية الله حق لا نزاع فيها.. وهي لا تنفي سلطان الإنسان السياسي، وإمارته وحكمه، أيًا كان هذا الحكم، برًا أو فجورًا ؟!..

ولقد مرت على المسلمين قرون اختفى فيها من واقعهم ومناقشاتهم السياسية شعار الحاكمية، حتى جاء الأستاذ المودودي فبعثه من مرقده، وسلط عليه كل الأضواء، وجعله محور كل الفكر الذي خرج به على الناس.. وذلك دون أن يكون خارجي المذهب، ولا متعاطفًا مع الخوارج القدماء !.. لكن هذا الشعار قد أثار، ولا يزال يثير، في واقعنا الإسلامي الراهن، ما أثار في الواقع الإسلامي القديم من غموض ولبس وشبهات !.. ولقد ساعد على هذا الغموض واللبس والشبهات ما تميزت به صياغات الأستاذ المودودي وتعبيراته من الطابع الإثاري - لتحريك العواطف - حينًا.. ومن التركيز على بعض جوانب القضية دون جوانبها الأخرى - ليس عفوًا ولا سهوًا، وإنما إدراكًا لطبيعة الخطر الأشد والعدو الأساسي الذي تجب محاربته في مرحلة تاريخية متميزة أو موقف سياسي بعينه أو مشكلة فكرية محددة - ...

ورغم أن هذا لم يكن الطابع العام والدائم لصياغات المودودي وتعبيراته - فلقد تميزت طائفة من كتاباته بـ « دقة العالم » كما تميزت بعض من رسائله وخطبه بـ « إثارة المناضل » ؟!.. إلا أن هذه الحقيقة قد مكنت الذين يقفون عند جزء من الحقيقة وبعض من النصوص أن يذهبوا بفكره في الحاكمية أبعد مما ذهب، فكان الغلو، المنسوب إليه - في تعصب - والغلو الرافض له - في تعصب مماثل - منبعثًا بالدرجة الأولى وفي المقام الأول مما كتبه الرجل عن (الحاكمية الإلهية).. ومن هنا تأتي أهمية تبيان حقيقة موقف المودودي من هذه القضية - المحورية في فكره - والمحورية بين القضايا المثيرة للجدل والخلاف في صفوف الإسلاميين وغير « الإسلاميين » من « المسلمين » !..

وإذا كانت دراستنا هذه عن الأستاذ المودودي، قد تميزت - ومن ثم امتازت - بمجيئها ثمرة للاطلاع والتأمل والنظرة النقدية على أعماله الفكرية الأساسية - وفيها كل

فكره السياسي - فإن باستطاعتنا أن نميز، في كتاباته عن الحاكمية، بين نوعين من الصياغات والتعبيرات:

أ - صياغات عامة، وموهمة للبس والغموض..

ب - وصياغات محكمة ودقيقة، تضبط فكر الرجل، وتنفي عن مفهوم الحاكمية عنده اللبس والإبهام..

• ففي صفحات من كتب المودودي ورسائله تواجهنا صياغات لنظرية الحاكمية عنده تقيم التناقض بين حاكمية الله وحاكمية الإنسان، وتجعل من إفراد الله بالحاكمية حكمًا بتجريد الإنسان والأمة من كل حق في أن تكون مصدرًا للسلطة والسلطان في أي شأن من شؤون الحياة؟!.. الأمر الذي يجعل البعض - سواء من أنصاره أو خصومه - يتصور حكومة الإسلام: « ثيوقراطية » و « حتمية - إلهية » لا مكان فيها لإدارة الإنسان.. وهذه الصياغات نجدها في مثل قول المودودي:

« إن الحاكمية، في الإسلام، خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحًا يبين أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك... إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وأن حكم سواه موهوب وممنوح [١]... وإن الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقًا.. وخلافة الإنسان عن الله في الأرض لا تعطي الحق للخليفة في العمل بما يشير به هواه وما تقضي به مشيئة شخصه؛ لأن عمله ومهمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبته.. فليس لأي فرد قيد ذرة من سلطات الحكم... وأي شخص أو جماعة يدعي لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية في ظل هذا النظام الكوني المركزي - الذي تدبر كافة السلطات فيه ذات واحدة - هو ولا ريب سادر في الإفك والزور والبهتان... فالله ليس مجرد خالق فقط، وإنما هو حاكم كذلك وآمر، وهو قد خلق الخلق ولم يهب أحدًا حق تنفيذ حكمه فيهم [٢]... وحاكميته تشمل الجزء الاختياري من حياة الإنسان كما تشمل الجزء غير الاختياري، وعالم الكون بأجمعه [٣].. وإن الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام - أن تنزع جميع سلطات Powers الأمر والتشريع من أيدي البشر،

(١) الحكومة الإسلامية (ص ٨١، ٨٢، ١١٦). (٢) المرجع السابق (ص ٦٥، ٧٠، ٧٣، ٧٤).
(٣) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٥٠).

منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانونًا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره.. فالخصائص الأولية للدولة State الإسلامية.. ثلاث:

١ - ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.

٢ - ليس لأحد، من دون الله، شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعًا، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا، لا يستطيعون أن يشرعوا قانونًا...

٣ - إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون الذي جاء به النبي من عند ربه، مهما تغيرت الظروف والأحوال [1]...

إن الإسلام يستعمل دائمًا لفظ الخلافة Vicegerency في الحديث عن الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض - بدل لفظ الحاكمية Sovereignty - ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [النور: ٥٥] [2]... ولفظ « إله ».. واصطلاح « الحاكمية » هما اسمان لحقيقة واحدة!... » [3].

تلك نماذج من عبارات المودودي، العامة والموهمة للبس والغموض، في قضية الحاكمية، ونظريته عنها.. لقد جرد فيها الإنسان من كل حق في الأمر والتشريع والتقنين... بل والتنفيذ - فردًا كان هذا الإنسان أو جماعة - بل وحتى الأمة... وعندما اعترف بخلافته عن الله، نفى أن تكون « الخلافة » هي « الحاكمية » فاستمرت عباراته هذه تجرد الإنسان من كل ظل لـ « الحاكمية ».. وأفرد الله وحده بكل ألوان الحاكمية الدنيوية - كما في الدينية والطبيعية - وفي شؤون الإنسان الاختيارية - كما في الجبرية -... لأن لفظ « إله » واصطلاح « الحاكمية » هما اسمان لحقيقة واحدة - كما قال -...؟!..

وتلك هي العبارات التي اجتزأها، ووقف عندها، وأشاعها أولئك الذين تصوروا وصوّروا حكومة الإسلام ودولته: « ثيوقراطية »، الأمة فيها مجردة تمامًا من جميع السلطات والسلطان!..

---

(١) نظرية الإسلام السياسية (ص ٣١ - ٣٣). (٢) المرجع السابق (ص ٤٩).
(٣) الحكومة الإسلامية (ص ٦٥).

لكننا - مع نقد هذا التعميم الذي تبدى في صياغات الأستاذ المودودي - ننصف الرجل، وندعو إلى النظر لعباراته هذه في ضوء مفهومه للحاكمية، من ناحية... وفي ضوء صياغاته الأخرى وعباراته التي تناول بها ذات القضية، لكن بشمول ودقة ضبطت فكره، ونفت عن مراميه ما علق بها من لبس وغموض وإبهام وإيهام!..

• لقد رأى المودودي - كما سبق وأشرنا - «الحاكمية» مساوية «للألوهية»... وهو بذلك الفهم - الذي نختلف معه فيه - كأنه يقول لنا: إن ما أعنيه بالحاكمية غير ما يعنيه المسلمون من سلطات الحكام والأمة في سياسة الدولة والمجتمع وتنمية العمران... وهو يزيد هذا المعنى تفصيلاً وإيضاحًا عندما يشرح «معنى كلمة الحاكمية» - عنده - فيقول: إنها «تطلق على **السلطة العليا والسلطة المطلقة... فلا معنى لكون فرد من الأفراد - أو مجموعة من الأفراد أو هيئة مؤلفة منهم - حاكمًا، إلا أن حكمه هو القانون**، وله الصلاحيات **التامة** والسلطات **الكلية غير المحدودة** لينفذ حكمه في أفراد الدولة، وهم **مضطرون** إلى طاعته **طوعًا أو كرهًا**، وما هناك من شيء خارجي يحد صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه، **والأفراد ليس لهم بإزائه حق من الحقوق**...

فهو يسن القانون بإرادته، **وليس هناك من قانون يقيده.. فهو القادر المطلق في ذاته، ولا يجوز سؤاله فيما أصدر من أحكام عن الخير والشر ولا عن الصواب والخطأ، فكل ما يفعله هو الخير، ولا يحل لأحد ممن يطيعه أن يعده من الشر ويرفضه، وكل ما يفعله هو الصواب، ولا يحل لأحد ممن يطيعه، أن يرى فيه شيئًا من الخطأ، فلا بد أن يعترف له الجميع بكونه سبوحًا قدوسًا منزهًا عن الخطأ، بصرف النظر عما إذا كان كذلك أم لم يكن... هذا هو تصور الحاكمية القانونية**.. والله تعالى وحده هو الحامل لهذه الحاكمية، إنه هو الغالب المطلق الأعلى ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: ١٠٧]، وهو وحده غير مسؤول عن أعماله ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وهو المقتدر القوي العزيز ﴿ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [المؤمنون: ٨٨]، [يس: ٨٣]، وهو وحده الذي لا تحد سلطته قوة من القوى ﴿ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾ [المؤمنون: ٨٨]، وهو وحده المنزه عن الخطأ ﴿ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ﴾ [الحشر: ٢٣]...»[1].

وأمام هذا التعريف من المودودى للحاكمية نسأل:

---

(١) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٢٥١ - ٢٥٣).

هل هناك مسلم يدعي أن لحاكم بشر - ديمقراطيًا كان أو حتى ديكتاتورًا - هذه الصفات والاختصاصات والصلاحيات؟.. وهل هناك مسلم يعطي هذه الصلاحيات ويضفي هذه الصفات على حكومة أو حزب أو هيئة تشريعية؟.. إن سلطة « الفعّال لما يريد » « الذي لا يُسأل عما يفعل ».. الذي يقيد الجميع بقانونه، ولا يقيده قانون.. المقتدر القوي العزيز.. السبّوح القدّوس.. المنزه عن الخطأ.. إن هذه السلطات والصفات - إذا كانت هي صفات الحاكم ومعنى الحاكمية - فكل المسلمين، دون استثناء مع المودودي في إفراد الله بالحاكمية، وتجريد كل البشر من هذه الصفات وهذه السلطات.. تلك قضية بديهية، ينعقد عليها الإجماع، وليست موضوعًا لأيّ خلاف بين المسلمين!.. بل ولا غير المسلمين.. فليس هناك مذهب في الدنيا يضفي على بشر هذه الصفات، أو يعطي لحاكم بشر هذه السلطات ؟!...

ولذلك، فإن استطراد المودودي، بعد تفسيره هذا لمعنى الحاكمية وتحديده هذا لسلطات وصفات صاحبها، والذي يقول فيه: « إنه لا يمكن أن يكون للإنسان من الكفاءة ومؤهلات الحكم ما يجعل له صلاحيات غير محدودة للحكم على الأفراد، ولا يكون لأحدٍ من حق بإزائه، ويسلم له الجميع بالنزاهة في أقواله وأعماله.. ولأجل كل هذا قد بت الإسلام في مسألة الحاكمية القانونية وقضى أنها لله تعالى وحده.. »[1] هو استطراد طبيعي ومنطقي..

فإذا كانت هذه سلطات وصلاحيات « الحاكم » وصفات صاحب « الحاكمية »، فإن الجميع سيتفقون مع المودودي على نفي الحاكمية عن البشر بإطلاق.. فليس في أي مذهب سياسي أو اجتماعي - ولا حتى في الفاشية - وليس في دين من الأديان ولا حضارة من الحضارات من يضفي على الحاكم البشر والحاكمية البشرية هذه الصفات، ويمنح صاحبها هذه الصلاحيات - اللهم إلا إذا استثنينا الحكومة البابوية الكنسية، التي حكمت أوروبا بالكاثوليكية في العصور الوسطى بالحق الإلهي.. وسلطات الأحبار والرهبان الذين حكى القرآن الكريم كيف اتخذهم الأتباع أربابًا من دون الله: ﴿ اتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١]... بل إن هذه الحكومة البابوية، وهؤلاء الأحبار والرهبان، قد زعموا النيابة عن الله، ولم يدّعوا -

---

(١) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٢٥٥).

مع سلطات الله - صفاته سبحانه وتعالى... فلم تعرف البشرية لدى دعاة الحاكمية بمعانيها وصفاتها هذه التي تحدَّث عنها الأستاذ المودودي ؟!...

ففيم إذن المعركة ؟!... وأين موطن الخلاف ؟!...

إن موطن الخلاف - إسلاميًا - قائمٌ حول تحديد طبيعة سلطات « الخليفة »، وحدود صلاحيات خلافة الإنسان عن الله في عمارة الأرض وسياسة الدولة والمجتمع وتنمية العمران.. فهذه الخلافة حقيقة إلهية نص عليها القرآن، وهي موضع إجماع كل المسلمين... وهي في الفكر الإسلامي شاهد على وسطية الإسلام في نظرته لمكانة الإنسان في هذا الكون... فبعض الحضارات - ولا نقول الديانات ! - حكمت على الإنسان بالدونية.. فهو في نظرها: ابن الخطيئة - وبعضها الآخر - في ظل العلمانية - جعل هذا الإنسان السيد الوحيد في الكون، ومركز دائرته الفرد... أما الإسلام فإنه - بعد أن أعلن تكريمه على سائر المخلوقات - قال: إنه ليس سيد الكون المطلق ولا سلطانه الأعلى.. فهذه العزة يتفرد بها الله سبحانه وإنما الإنسان خليفة عن الله، له الكرامة المعطاة، والسيادة الممنوحة، ينميها بالقدرات المخلوقة له من مولاه !.. وحول طبيعة هذه الخلافة وحدود سلطاتها دار ويدور الخلاف..

فالأستاذ المودودي - بعد أن جعل للحاكمية معاني وصفات يستحيل اجتماعها في بشر - نفى أن يكون « للخلافة » معنى « الحاكمية ».. فالخلافة « وكالة Agency... ولا يمكن أن يقال لها، بلغة السياسة والقانون: ذات حاكمية Soveriengn بوجه من الوجوه.. فالجمهور، في نظام الخلافة لا يحمل الحاكمية نفسها.. »[1] لأن هذا الجمهور - الخليفة - نائب عن الحاكم المفرد، وليس حاكمًا.. ولذلك « فإن الإسلام يستعمل لفظ الخلافة بدل لفظ الحاكمية »[2] عندما يكون الحديث عن البشر.. فالخليفة محكوم بقانون أعلى، « لا قبل له بالتغيير فيه » ولذلك، فإن الخلافة - في رأي المودودي - « لا يمكن أن تكون حاملة للحاكمية »[3] !

والآن.. وبعد أن قدمنا: صياغات المودودي وعباراته الموهمة للبس والغموض في تعريف الحاكمية، والتي خص بها الله سبحانه، وجرد منها الإنسان... وبعد أن سقنا

---

(١) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٢٥٨ - ٢٦٠). (٢) نظرية الإسلام السياسية (ص ٤٩).

(٣) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٢٥٨).

تعريفه للحاكمية والصفات التي رآها لازمة للحاكم - وهو تعريف وصفات لو صحت لكانت صحيحة ودقيقة عباراته التي وصفناها بالعمومية واللبس والإبهام والإيهام - ... الآن حان الوقت لنعرض صياغات المودودي أيضًا، والتي جاءت في الضبط والإحكام على نحو مخالف لما قدمناه له من صياغات وعبارات ؟!..

• فالرجل، بعد أن نفى أن يكون في الخلافة معنى الحاكمية، أو أن تكون « حاملة للحاكمية ».. عاد فقال:

« إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، **وإن حُكْمَ سواه موهوب وممنوح**.. »[1].

فهو هنا يستخدم لفظ « حكم » في وصف سلطات البشر، مع التمييز بين « حكم » الله و « حكم » الإنسان، بأن الأول « حاكم بذاته وأصله »، بينما الإنسان « حاكم » بحكم موهوب وممنوح... وفي وصف سلطة الإنسان بأنها « حكم » تسليم بأن له نوعًا من « الحاكمية »، وهو ما ينفي ما قرره المودودي من أن مصطلحي « الحاكمية » و « الألوهية » معناهما سواء !..

ثم يستطرد الأستاذ المودودي، بعد هذا النص الذي أسلفناه، فيعترف بأن في خلافة الإنسان عن الله « معنى الحاكمية » ؟!... فيقول: « .. **وفي الخلافة معنى الحاكمية والسلطان**، باعتبار أنها خلافة إلهية ونيابة عن الحاكم الأعلى... »... وهذه « الخلافة » عن الله، هي التي عبر القرآن عنها في موضع آخر بـ « الأمانة ».. ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ... ﴾ [الأحزاب: ٧٢].. « والمقصود بحمل الأمانة في هذه الآية حرية الاختيار والمسؤولية والحساب.. فلفظ « الأمانة » يوضح مفهوم « الخلافة » ومعناها، وكلا اللفظين يلقي الضوء على وضع **الإنسان الصحيح وحيثيته الأصلية بالنسبة لنظام العالم، فهو حاكم الأرض**، لكن حكمه لها ليس في ذاته وأصله، وإنما هو حكم مفوض إليه Delegated... »[2].

فوضع الإنسان وحيثيته في نظام العالم أنه « **حاكم الأرض** » **يحكمها بالتفويض والخلافة عن الله.. وهذا وضوح وتحديد لا يختلف عليه أي من الرافضين لما قدمنا من صياغات عامة وموهمة للمودودي في هذا الموضوع** ؟!..

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ٨١، ٨٢).
(٢) الحكومة الإسلامية (ص ٨٤).

كذلك، يقدم لنا الأستاذ المودودي عبارات شديدة الوضوح والضبط في هذا الموضوع، يقول فيها: إن الإسلام قد أقر « نيابة الشعب واستخلافه عن الله، في ظل سيادة الله وحاكميته ».. وهذه النيابة تعني أن الله « **قد خول للمسلمين، في الحكومة الإسلامية، حاكمية شعبية مقيدة** Limited Popular Sovereignty... » [1]؟!

فكما أن هناك « حاكمية إلهية » عليا، هي لله بذاته وأصله... فهناك « حاكمية شعبية » للإنسان، باعتباره خليفة عن الله، بها يكون هذا الإنسان « حاكم الأرض » نيابة وتفويضًا عن الله.

إذن، فبعد أن نفى المودودي أن يكون للإنسان « حظ من الحاكمية إطلاقًا » أو « قيد ذرة من سلطات الحكم » أو حتى « حق تنفيذ الحكم » فضلًا عن « سن القوانين ».. عاد الرجل فقرر أن في خلافة الإنسان عن الله « معنى الحاكمية والسلطان »، وأن هناك « حاكمية شعبية مقيدة » تجعل الإنسان « حاكم الأرض » نيابة عن الحاكم الأعلى، وهو الله..

والآن.. لننظر رأي المودودي في **حجم هذه القيود على الحاكمية الشعبية الإنسانية**، لنتبين المدى الذي رآه الرجل لسلطان البشر وسلطات الأمة في سياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران.

• يتفق المودودي مع كل مفكري الإسلام على أن القيود على حرية الأمة في التشريع والتقنين لا تعدو نطاق الشريعة الإسلامية، التي هي « وضع إلهي » ثابت جاء به الوحي للفقه والتنفيذ... وعلى أن هذه الشريعة هي، في الأساس: مقاصد وغايات وفلسفات.. مطلوب من الأمة، بواسطة الاجتهاد والمجتهدين أن يصوغوها نظمًا وقوانين وسبلًا ووسائل وأدوات، تتطور وتنمو، عبر الزمان والمكان، على النحو الذي يضمن وفاءها بتحقيق المقاصد والغايات والفلسفات... وعلى أن الله قد ضرب أمثلة للقوانين المحكمة الواجب اتباعها، كنماذج للتقنين والتشريع، في أمور ثابتة وكلية، لا تتغير بتغير الزمان والمكان؛ مثل الحفاظ على النفس، والمال، والعرض، والدين، والعقل – وهي الحدود الإسلامية – التي جاءت بتقنين عقوباتها نصوص قطعية الدلالة والثبوت.. والتي يمثل ثباتها بعضًا من القسمات التي تميز المنظومة القانونية الإسلامية، كسمة من سمات حضارتنا الإسلامية المتميزة.

يتفق المودودي مع كل مفكري الإسلام في هذا الفهم « لحدود القيود » الإلهية

(١) نظرية الإسلام السياسية (ص ٣٤، ٣٥). والإسلام والمدنية الحديثة (ص ٣٦).

على حرية الإنسان في التشريع والتقنين.. ويتفق معهم، أيضًا – وهذه قضية هامة في موضوعنا – على أن نطاق هذه « القيود » محدود جدًا، وأن « المجال الأوسع » – وليس فقط « الواسع » – قد تركته الشريعة للإنسان – عندما سكتت عن التقنين له – ليبدع له وفيه النظم والقوانين، وفق روح الشريعة ومقاصدها وفلسفاتها وغاياتها.. فالأمة هنا، وفي هذا المجال الأوسع، هي مصدر كل السلطان والسلطات، وما قيود الشريعة إلا الإطار الشبيه بالروح الحضارية والسمات المميزة لمنظومتها القانونية، الحافظة لتمايزها الحضاري، رغم الزمان والمكان وتبدل الحوادث وتطور القوانين!..

وفي كتابات الأستاذ المودودي تطالعنا كثرة كثيرة من الصفحات التي تحمل هذه الأفكار..

فالمنبع الأول للإسلام.. « القرآن الكريم، ليس هو بكتاب الجزئيات، بل هو كتاب المبادئ والقواعد الكلية، ومهمته الحقيقية أن يعرض الأسس الفكرية والخلقية للنظام الإسلامي بوضوح، ثم يثبتها تثبيتًا قويًا بكلتا الطريقتين: التدليل العقلي، والتحريض العاطفي. أما ما يتعلق بالصورة العملية للحياة الإسلامية فإنه لا يرشد الإنسان إليها بوضع قوانين وأنظمة تفصيلية.. بل إنه حدد الحدود الأساسية » [١] **فقط..**

ففيما عدا « المبادئ والقواعد الكلية.. والأسس الفكرية والخلقية للنظام الإسلامي » متروك جميعه لحاكمية الإنسان... أي أن وظيفة الشريعة الأولى هي حفظ الروح الحضارية المميزة لأمة الإسلام.. فلهذه الأمة كل الحرية وجميع سلطات الحكم، في إطار الشريعة، أي حتى تظل الأمة إسلامية، لا تفنى حضاريًا في حضارة أخرى ليس لها « المبادئ والقواعد الكلية والأسس الفكرية والخلقية للنظام الإسلامي »..

وإذا كانت مجالس الشورى والبرلمانات في الديمقراطية الغربية قد اعتمدت فلسفة هذه الديمقراطية التي أطلقت العنان لحاكمية الجماهير، حتى تستطيع، بواسطة ممثليها، أن تُحلَّ الحرام وتُحرِّم الحلال، وتتعدى على القيم الدينية، بعد أن استبعدت الدين – بالعلمانية – من شؤون الدولة والمجتمع وسائر الأمور الدنيوية.. إذا كان هذا هو حال ديمقراطية الغرب وحاكمية مجالس شوراها وبرلماناتها.. فإن مجالس الشورى الإسلامية حرة، لكن في إطار الشريعة وحدود مقاصدها ونطاق النصوص المحدودة – القطعية الدلالة والثبوت – التي قننت عددًا من الثوابت، سميت في الفقه الإسلامي بالحدود..

---

(١) المبادئ الأساسية لفهم القرآن (ص ٦٢).

« فمجالس الشورى أو البرلمانات لا يباح لها أن تسن نظامًا أو تصدر حكمًا فيما ورد فيه نص صريح واضح في شريعة اللّه... **أما ما لم يرد فيه نص شرعي، وهو المجال الأوسع، فلأهل الحل والعقد أن يجتهدوا في سن الأنظمة التي تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة**.. على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة.. »[١].

فللأمة، بواسطة ممثليها ومجتهديها أن تبدع « النظم » وتسن « القوانين » فيما لا نص فيه.. « **وهو المجال الأوسع** » !

ففي هذا « المجال الأوسع ».. على الأمة بواسطة ممثليها ومجتهديها أن تنمي منظومتها القانونية وفق المصلحة والاحتياجات المتجددة.. « **فالقانون الإسلامي، كما ظل يتسع في الاثني عشر قرنًا الماضية ويفي بحاجاتنا - قبل توقفه بالغزو الاستعماري - فكذلك من الممكن له أن يستأنف اتساعه ويفي بحاجاتنا في حاضر الزمان ومستقبله** »[٢].

وكما صنع الصحابة « عندما اتسعت الدولة الإسلامية، في عهد الخلفاء الراشدين، ودخلت فيها الأقطار الجديدة، وعرضت للصحابة فيها كثير من المعاملات التي ما كانت قد جاءت فيها الأحكام الواضحة في الكتاب والسنة.. **فإنهم دونوا لها القوانين الجديدة.. الموافقة لروح الشريعة وأصولها**.. »[٣].

كما صنع الصحابة ذلك، علينا أن نصنع فننمي منظومتنا القانونية.. في القانون الدستوري « لأننا لم نُعْطَ دستورًا مفصلاً لكل زمان ومكان... »[٤].... وفي القانون الإداري، لأن الشريعة الإسلامية، رغم ثرائها الذي تجسد في تراثنا الفقهي، ومن قبله في تجربة دولة النبي والخلافة الراشدة، إلا « أنها لم تعطنا ضابطة تفصيلية لإدارة الحكومة بكل فروعها... **ومعنى ذلك أن قد وُكِل إلينا أن نضع الضوابط التفصيلية في قانوننا الإداري** حسب حاجاتنا وأحوالنا، **على مثل ما قد وكل إلينا ذلك في قانوننا الدستوري**،.. **وذلك** ضمن حدود الشريعة وقواعدها الأساسية.. »[٥].

---

(١) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ٤٠).

(٢) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٧٩).

(٣) الربا (ص ١٠٩، ١١٠).

(٤) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٦٨).

(٥) المرجع السابق (ص ١٦٩).

فليست هناك حدود لنمو القانون الإسلامي وتطوره في المجال الأوسع الذى لم ترد فيه نصوص إلهية قطعية الدلالة والثبوت.

وإذا كانت الشريعة قد حددت المقاصد، وحكمت في الثوابت، على النحو الذي يجعل من هذه المقاصد والثوابت معالم دائمة تميز حضارتنا وتحفظ لها - مع التطور - تواصلها واستمراريتها، لأنه - كما يقول المودودي: « من المحال أن يشار إلى مدنية في الدنيا تستطيع البقاء والمحافظة على ذاتيتها ومقوماتها واستقلالها بدون أن يكون فيها عنصر لا يقبل التزحزح والتغيير.. » [1].

إذا كان هذا هو نطاق « حكم » الشريعة الإلهية - في الثوابت - فإن الشارع - سبحانه وتعالى - قد فوض إلى الإنسان تجسيد هذه المقاصد « حكمًا إنسانيًا وحاكمية شعبية » في المجال الأوسع، وهو مجال « المتغيرات ».... وإذا كان مصطلح « **القانون الإسلامي** » لا يطلق على اجتهادات الفقهاء وأقوال السابقين وآرائهم، وإنما يراد به، فقط:

١ - الأحكام الثابتة عن الله في القرآن..

٢ - والسنة الثابتة التي شرحت هذه الأحكام القرآنية..

٣ - والاستنباط أو القياس أو الاجتهاد أو الاستحسان الذي انعقد عليه الإجماع أو أفتى به جمهور العلماء وظلت تُسلِّم به أغلبية المسلمين..

٤ - وما يتفق عليه أهل الحل والعقد بإجماع الآراء أو أغلبيتها [2]..

إذا كانت هذه هي حدود ومعالم « القانون الإسلامي » الملزم للأمة، والذي تتمثل فيه الحدود والأُطُر الحاكمة لحاكمية الأمة، فإن المودودي ينبه إلى تميز هذا « القانون الإسلامي » بالمرونة، وبعده عن الجمود، فما يدخل في نطاق هذا « القانون الإسلامي » في عصر، قد يخرج من نطاقه في عصر آخر، تبعًا لتغير الظروف والضرورات والملابسات.. ومن ثم، فستظل مهمة « التجديد في القانون الإسلامي » من المهام الدائمة في حياة المسلمين؛ لأن هذا « القانون الإسلامي ليس من القوانين الجامدة Stetic بحيث إذا تم تدوينه مرة في زمن خاص ولظروف معينة، يبقى في صورته الخاصة إلى أبد الدهر دون أن يقبل نوعًا من التغير على كر الأيام وتغير الظروف والأماكن.

---

(١) المرجع السابق (ص ١٧٢).

(٢) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١١٢).

والذين يرون في قانون الإسلام قانونًا جامدًا كهذا، مخطئون، بل لا أتجاوز الحق إذا قلت: إنهم لا يفهمون روح الإسلام؛ لأن الإسلام إنما وضع أساس شرعيته على العدل والصدق والحكمة، وليست غايته الحقيقية من التشريع إلا تنظيم روابط العباد ومعاملاتهم «وفق هذا الأساس... ولهذا الغرض السامي أنزل الله على رسوله ﷺ في القرآن طائفة من التعليمات لكل شعبة من شعب الحياة... ولقد تمثل الرسول هذه التعليمات في الحياة العملية فقدم لنا نموذجًا صالحًا للحياة العادلة الحكيمة. ولا شك أن هذه التعليمات كانت قد نزلت في زمن خاص، وظروف خاصة، ونفذت في مجتمع خاص. ولكن يمكن أن نستنبط من ألفاظها، ومن الطرق التي نفذها عليها الرسول ﷺ، أصولًا شاملة يمكن أن يُعمَل بها لتنظيم المجتمع الإنساني على الوجه السوي في كل زمن من الأزمان وفي كل حال من الأحوال. أما الشيء الثابت، غير القابل للتغير والتبدل، فإنما هو هذه المبادئ والأصول، وعلى المجتهدين، في كل زمان، أن لا يفتأوا يستنبطون الأحكام من أصول الشريعة حسب ما يعرض لهم من الأحوال والحاجات، وينفذونها في المعاملات على وجه يحقق الغاية التي أرادها الشارع من ورائها. ليست القوانين التي استنبطها الناس من مبادئ الشريعة وقواعدها بثابتة لا تقبل التغير والتبدل مثل هذه المبادئ والأصول نفسها؛ لأن واضع هذه المبادئ والأصول هو الله تعالى، وأما هذه القوانين والأحكام فما استخرجها ورتبها إلا الناس أنفسهم، فالأصول والمبادئ هي لجميع الأزمان والأحوال والأماكن، وأما هذه القوانين والأحكام فهي لأحوال خاصة ولظروف معلومة... والإسلام فيه السعة التامة والاستعداد الأوفى لقبول التغير في أحكامه حسب تبدل الظروف وخصائص الزمان، تحت أصول الشرع، بل الإسلام يقتضي أن تظل أحكامه وقوانينه ترتب وفق ما يعرض للمسلمين من الحاجات والملابسات المتجددة... وليس لأهل عصرٍ خاصٍّ امتياز وضع قانون لجميع الأزمان والظروف والأماكن يسلبون به غيرهم هذا الحق بتاتًا..»[1]!

ذلك لأن هَمّ الإسلام الأول هو تحقيق «المقاصد العادلة»، وليس الوقوف عند «ظواهر الأحكام».. «فالقانون الإسلامي لا أهمية فيه لظواهر الأحكام مثل ما هي لمقاصد الأحكام. وإن وظيفة الفقيه الأصلية: أن لا يغيب عن نظره أبدًا مقصود الشارع وحكمته ومصلحته. وقد تأتي علينا أحوال إذا عملنا فيها بظواهر الأحكام التي أمر بها

---

(١) الربا (ص ١٠٢ - ١٠٤).

الشارع للأحوال العامة ضاع عنا مقصود الشارع، وعملنا بضده، فمن اللازم، في مثل هذه الأحوال، أن نترك ظاهر الأحكام ونعمل بما يحقق مقصود الشارع الحقيقي.. ومن هذا نعلم أنه يجوز تغيير الأحكام حسب مقتضيات الحوادث وخصائصها ومصالحها، ولكن حيث يحقق هذا التغيير مقصود الشرع الحقيقي دون أن يضيعه.. »[١].

وكذلك الحال في علاقة « المقاصد » بـ « الألفاظ » الواردة في النصوص.. « فهناك من أحكام الشريعة ما جاء بألفاظ خاصة حسب الأحوال الخاصة، وليست وظيفة الفقيه أن يكون متقيدًا بهذه الألفاظ على تغير الأحوال، بل عليه أن يدرك من هذه الألفاظ مقصود الشارع، ويضع الأحكام الملائمة الجديدة لتحقيق مقصود الشارع في الحالات الجديدة الحاضرة... »[٢]... « فأحكام الشرع مبنية على المصلحة، ولكل حكم من أحكامه علة، سواء أكان الشارع قد بينها أم لم يبينها.. »[٣]... فعلى الفقهاء والمجتهدين أن يضعوا نصب أعينهم تحقيق مصالح الأمة بما يسنون من قوانين ويطورون من تشريعات.

تلك هي العلاقة بين « الثوابت » و « المتغيرات » في القانون الإسلامي... تفتح الباب واسعًا، وتعبد الطريق عريضًا لتوسيع دائرة « الحاكمية الإنسانية » التي منحها الله لخليفته الإنسان عندما حمّله أمانة الخلافة ليكون « حاكم الأرض »، نيابة عن الله..

بل لقد ذهب الأستاذ المودودي - بعد أن جعل للإرادة الإنسانية والحاكمية البشرية - بواسطة الفقهاء والمجتهدين - مدخلًا وسلطانًا في « ظواهر الأحكام » و « ألفاظ الأحكام » التي يتكون منها « القانون الإسلامي » - ذهب فقرر أن لهذه الحاكمية البشرية مجالًا كبيرًا فيما وردت فيه نصوص قطعية الدلالة والثبوت، فاستفاضت في مؤلفاته النصوص التي تقول: إن « هناك مع هذا العنصر القطعي، غير القابل للتغيير والتعديل، عنصرًا آخر يوسع في القانون الإسلامي إلى حيث لا نهاية، ويجعله يُرَحِّب بالتغير والرقي في كل حالة من حالات الزمان المتطورة، وهو يشتمل على عدة أنواع:

١ - تعبير الأحكام أو تأويلها أو تفسيرها... وهو باب واسع جدًا في الفقه الإسلامي. فالذين لهم عقول ثاقبة.. يجدون أمامهم مجالًا واسعًا للتعبيرات المختلفة حتى في أحكامها القطعية الصريحة، فكل منهم يرجح - على حسب فهمه وبصيرته - تعبيرًا من هذه

(١) المرجع السابق (ص ١٠٧، ١٠٨).
(٢) المرجع السابق (ص ١٠٨). (٣) تفسير سورة النور (ص ٢٢٠).

التعبيرات على غيره، محتجًا بالدلائل والقرائن. وهذا الاختلاف في تعبير الأحكام ما زال له وجود بين أصحاب الفقه والعلم من الأمة من أول أمرها، ولا بد له أن يبقى مفتوحًا في المستقبل أيضًا..

٢ - **القياس**... وهو تطبيق حكم ثبت من الشارع في قضية على قضية أخرى تماثلها، أي بقياسها عليها..

٣ - **الاجتهاد**... وهو فهم قواعد الشريعة وأصولها العامة وتطبيقها في قضايا جديدة لا توجد لها النظائر والأشباه في الشريعة..

٤ - **الاستحسان**.. وهو وضع ضوابط وقوانين جديدة في دائرة المباحث غير المحدودة على حسب الحاجات، بحيث تتفق إلى أكبر درجة مع روح نظام الإسلام الشامل..

فهذه الأمور الأربعة إذا تدبرتم ما فيها من الإمكانات، فإن الشبهة لا تكاد تساوركم بأن القانون الإسلامي قد ضيق نطاقه في حين من الأحيان عن تلبية حاجات التمدن الإنساني المتزايدة المتجددة، والوفاء بمطالب أحواله المتطورة.. » [(١)].

هكذا اتسعت، وتتسع - في فكر المودودي - سلطات الخلافة الإنسانية، وحاكمية الإنسان، النابعة من نيابته عن الله سبحانه في « حكم الأرض » وسياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران.. وهكذا ظهر أن هذا النطاق هو المجال الأوسع، إذا ما قيس بنطاق « حاكمية الشريعة الإلهية »، بل وظهرت مرونة الشريعة، النابعة من كونها، في الأساس مقاصد وفلسفات وغايات، يجسدها العقل المسلم، في ضوء التجربة، وعلى هدي من المصلحة، قوانين تتغير وتتطور كي تلبي مقصد العدل بين الناس.. وتبدت هذه « الثوابت الشرعية » في صورة المعالم المجسدة للروح الحضاري المميز للحضارة الإسلامية، وليس في صورة القيود التي تثقل خطا الإنسان المسلم، كما يحسب كثير من الذين لا يفقهون روح الإسلام!..

* * *

وإذا كانت « الحاكمية الإلهية » إنما تتجسد في هيمنة شريعته على الدولة والمجتمع وكل شعب المعرفة وشؤون الحياة.. وتعني عودة السيادة والمشروعية للشريعة الإسلامية

---

(١) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٧٣ - ١٧٥). وانظر نفس الأفكار والمعاني في: الحكومة الإسلامية (ص ١١٧، ١١٨، ١٢٤، ١٢٥).

في عالم الإسلام ودنيا المسلمين، بعد أن انحرف عن نهجها المماليك إلى « ياسة » جنكيزخان.. ثم جاء الاستعمار فاستبدل بها قانونه الوضعي المعبر عن فلسفة حضارته الغربية في التشريع والقانون.. إذا كان هذا الإنجاز وهذه المهمة هو مطمح الإسلاميين من أعلام الصحوة الإسلامية وجمهورها.. فكيف كان تصور المودودي لطريق الوصول إلى هذه المهمة وتحقيق هذا الإنجاز؟؟..

قد يعجب الكثيرون إذا علموا أن الرجل لم يكن من السذاجة بحيث يتصور أن الآثار التي زرعت في واقعنا - شوائب غير إسلامية سماها « الجاهلية » ! منذ قرون مضت، والتي رعاها ونماها الاستعمار الغربي... أن هذه الآثار يمكن اقتلاعها وإحلال الشريعة وأحكامها محلها فورًا وبمجرد الاستيلاء على السلطة من قبل الإسلاميين !.. فلقد كان المودودي يدرك أن الأمر الذي يواجه الإسلاميين، والتحدي الذي لا بد لهم من إعداد العدة لمواجهته هو إحداث « نهضة إسلامية »، وليس مجرد تغييرات جزئية تحدث هنا أو هناك... وهذه « النهضة » لا بد لها من رجال وأدوات، من الضروري أن تصاغ صياغة إسلامية تتفق وعظم المهمة وتتناسب مع طبيعتها الإسلامية...

ولقد تحدث الرجل إلى الذين يفكرون في هذا الأمر تفكيرًا سطحيًا متعجلًا، فقال: « .. وإني على مثل اليقين في نفسي من أنه لو تَحوَّل المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة لهم في بقعة من بقاع الأرض لما استطاعوا أن يقوموا بإدارة شؤونها وتسيير دفتها وفق المبادئ الإسلامية ولا ليوم واحد! فإنكم، معشر المسلمين، لم تعدوا المعدات اللازمة ولا هيأتم العوامل الكافة لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والأخلاق الذي تحتاج إليه الدولة الإسلامية لتسيير دفة أمرها وتنظيم شؤونها العديدة المتشعبة.... فقل لي، بربك، ماذا أقول في الذين يلهجون بذكر « الدولة الإسلامية » ثم لا يعدون لها مُعدَّاتها، ولا يتذرعون لها بشيء من الوسائل، سوى أنهم لم يعرفوا حقيقة « الدولة الإسلامية »، ولم يدركوا مغزاها أصلًا ؟!.. »[1]... ذلك أن الإعلان عن التطبيق الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية دون تهيئة المناخ وتوفير العاملين الأكفاء، ذوي التأهيل الإسلامي والرؤية الإسلامية الواضحة، لا بد وأن يقود المشروع إلى الفشل، والجيل المتطلع إلى هذا الحلم لإحباط شديد !.

---

(١) المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي (ص ٩٢، ٩٣)، ترجمة مسعود الندوي، طبعة بيروت، ضمن مجموعة عنوانها: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، سنة (١٩٦٩م).

ولقد نظر المودودي نظرة واقعية إلى هدف: العودة للقانون الإسلامي، وسيادة أحكام الشريعة وهيمنتها على مؤسسات الدولة وقضائها وواقعها ومعارفها.. ونبعت واقعيته هذه من إدراكه عظم المهمة، وعظم العقبات المزروعة في الواقع الإسلامي، والتي ظل أصحابها يرعونها الحقب الطوال.. فلم يدع إلى « التطبيق الفوري » للقانون الإسلامي، وإنما دعا إلى « التدرج » في بلوغ هذه الغايات.. وفي نص هام - وإن يكن طويلًا - يقول الرجل في هذه القضية المطروحة والمثيرة للجدل في المحيط الإسلامي هذه الأيام:

« أريد، قبل كل شيء، أن أزيل شبهة تخالج أذهان كثير من الناس حول القانون الإسلامي، فإنهم عندما يسمعون أننا نريد أن نُقيم في هذه الدولة (باكستان) حكومة إسلامية يكون القانون الإسلامي هو قانون الدولة فيها، يظنون أن جميع القوانين الماضية ستُلغَى في تلك الحكومة دفعة واحدة، وينفذ مكانها القانون الإسلامي فجأة بمجرد إعلان التغيير في نظام الحكومة ! وهذه الشبهة لا تخالج أذهان العوام فحسب، بل نجد أن قد تورطت فيها كثير من طبقاتنا الدينية أيضًا..

الحقيقة أنهم لا يعرفون أن القانون في كل بلد له علاقة وثيقة بنظامه الخلقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فما دام لا يتغير نظام الحياة في ذلك البلد بكل شعبه ونواحيه، من المحال قطعًا أن يتغير نظامه القانوني...

إنهم لا بصر لهم في المسائل العملية، وما إحداث الانقلاب في النظام الاجتماعي عندهم إلا كلعبة الأطفال ! أو هم يتمنون أن يحصدوا زرعهم بعد غرسه على الفور !.... ».

ثم يستطرد المودودي، فيكتب تحت عنوان (قاعدة التدرج):

« ... فنحن إن كنا نريد حقًّا أن يحالفنا التوفيق في إلباس هذه الفكرة (إقامة الدولة الإسلامية) حلة العمل والتنفيذ، لا ينبغي أن نغفل قاعدة للفطرة لا تقبل التغيير، وهي أنه لا يحدث الانقلاب في الحياة الاجتماعية إلا بالتدرج، ولا بد أن يكون كل انقلاب بدءًا غير محكم على قدر ما يكون فوريًا متطرفًا، ولا بد لكل نظام راكز المبادئ والأصول أن يجري في كل جهة من جهات الحياة وناحية من نواحيها باتزان تام، حتى تساند كل ناحية نواحيه الأخرى... ».

وعند هذا الحد من الحديث، يشرع المودودي في ضرب الأمثال على أن التدرج قد كان سبيل الانقلابات التي أتت أكلها... ويبدأ بالحديث عن (أسوة العهد النبوي الزاهر) فيقول:

« وأحسن أسوة لنا في هذا الصدد ذلك الانقلاب الذي تم على يد رسول الله ﷺ، في بلاد العرب. فغير خافٍ على من له أدنى إلمام بسيرته ﷺ، أنه ما كان طبق القانون الإسلامي بجميع شعبه ونواحيه دفعة واحدة، بل كان قبل هذا الانقلاب قد مهد الأرض وأعد المجتمع لقبوله، وما زال شيئًا فشيئًا مع هذا الإعداد، يبدل طرق الجاهلية ويستعيض بها طرق الإسلام وقواعده الجديدة... فهكذا بعد أن تسلم النبي ﷺ، القوة السياسية ووسائل البلاد وتمكن منهما كل التمكن، قام بمهمة الإصلاح والتعمير... وعلى قدر ما ظل الانقلاب يحصل في مختلف نواحي الحياة بفضل هذا السعي الجديد للإصلاح الشامل ظل ﷺ يطبق أحكام القانون الإسلامي بكل تناسب واتزان، حتى إذا مرت على ذلك تسع سنوات، تم في البلاد في جانب بناء الحياة الإسلامية، وفي الجانب الآخر نفاذ القانون الإسلامي بأسره.

إننا إذا درسنا القرآن والسنة دراسة عميقة، علمنا، بدون التباس ولا ارتياب، كيف وبأيِّ تدرجٍ وانسجامٍ تم الانقلاب الإسلامي في بلاد العرب على يد النبي ﷺ؛ فقد نفذ قانون الوراثة في سنة ثلاث من الهجرة، وتمت قوانين النكاح والطلاق - شيئًا فشيئًا - إلى سنة سبع، وما زالت القوانين الجنائية تنفذ مادة مادة إلى أن اكتملت في سنة ثمان، وما زال يعمل بصفة غير منقطعة إلى عدة سنوات لتمهيد الأرض وتوطيد الجو لتحريم الخمر، إلى أن أعلن تحريمها النهائي بصفة قطعية في سنة ثمان. والربا، وإن كان قد نُعي على المتعاملين به بكل صراحة، لم يُلغ على الفور مع قيام الدولة الإسلامية في المدينة، ولكن لما تم العمل لإفراغ نظام الاقتصاد كله في القوالب الجديدة، أُعلن تحريمه وإلغاؤه بصفة نهائية قطعية في سنة تسع. فكأنه ﷺ كان في كل ذلك كمهندس جمع حوله البنائين والفاعلين لرفع بناء كان قد خطَّ له رسمًا في ذهنه واستجمع له الوسائل والأسباب ومهد له الأرض وحفر له الأساس، ثم ما زال يرفعه من كل جهة واضعًا لبنة فوق لبنة، حتى أكمله أخيرًا بعد بذل الجهود لعدة سنوات متواصلة... ».

وبعد أن ضرب المودودي مَثَلَ الانقلاب النبوي الأول... ضرب لنا على ضرورة التدرج مثلَ الانقلاب المضاد، الذي أحدثه الاستعمار الإنجليزي في الهند.. فكتب تحت عنوان: (مثال العهد الإنكليزي في الهند) يقول:

« ... والإنكليز صرفوا مدة قرن كامل تقريبًا في تبديل نظام البلاد القانوني: بدلوا نظام حياتها أولًا شيئًا فشيئًا، وأعدوا رجالًا لا يتفكرون ولا يعملون إلا حسب نظرياتهم

وأفكارهم، وعملوا عملًا متواصلًا على تغيير أذهان الناس وأخلاقهم ونظامهم الاقتصادي بنشر الأفكار وبتأثير السلطة والاستيلاء، أي ظلوا يلغون القوانين القديمة وينفذون مكانها قوانينهم الجديدة، على قدر ما ظلت تأثيراتهم المختلفة تغير من نظام هذه البلاد الاجتماعي... ».

وبعد أن استدل المودودي بالانقلاب الإسلامي.. والانقلاب المضاد للإسلام على أن النجاح في أي انقلاب مرهونٌ بالتدرج، وبسبق التغييرات في أرض الواقع لسن القوانين المنظمة لهذه التغييرات.. استطرد فكتب تحت عنوان: (لا بد من التدرج) يقول:

« فنحن إن كنا نريد الآن إحياء القانون الإسلامي وتنفيذه من جديد في دولتنا الفتية، فإنه من المستحيل قطعًا أن نمحو آثار الحكم الإنكليزي ونثبت مكانها آثارنا الجديدة من عندنا بهزَّة واحدة من القلم... إن تغيير نظام البلاد القانوني دفعة واحدة - إن أمكن، على فرض المحال - لا يكاد يجدي بشيء؛ لأن نظام الحياة ونظام القانون لا بد أن يكونا فيها على غير ما علاقة، بل متضاربين بينهما، ولا بد أن يبوء هذا التغيير بمثل الفشل الذي يبوء به غرس شجرة في أرض وطقس لا يلائمان طبيعتها. فمن المحتوم إذن أن لا يتم هذا الإصلاح والتغيير المنشود إلا على مبدأ التدرج، ولا أن يتغير نظامنا القانوني إلا بطريق متزن يساير التغيرات الخُلقية والثقافية والاجتماعية والمدنية والاقتصادية في البلاد....

ولعمر الحق، إنه إذا انتقلت سلطة الدولة إلى أيدي رجال من الصالحين المفكرين أولي الخبرة والتجربة والجد، وبدأوا يسيرون على نهج محكم يرسمونه للإصلاح، مستعينين في ذلك بوسائل الدولة وجهاز الحكومة وإدارتها، فعسى أن لا تلبث حياة البلاد الاجتماعية أن تنقلب رأسًا على عقب قبل أن تمر عليها عشر السنوات الآتية، ويبدأ فيها العمل لإلغاء القوانين القديمة وإصلاحها وتطبيق القوانين الإسلامية الجديدة مكانها بصورة منظمة متزنة، حتى لا يبقى فيها قانون من القوانين الجاهلية سائرًا، ولا قانون من قوانين الإسلام موقوفًا عن السير إن شاء الله... ».

ثم حدد الأستاذ المودودي ثلاث مهام، أمام الحركة الإسلامية، تعد بها الضروري من الأدوات للتغير الإسلامي المنشود... وهي:

١ - تقنين تراثنا في القانون الإسلامي.. وكتب أصول التشريع الإسلامية.. والاجتهاد لمستحدثات الأمور... وأن نعيد إعداد تراثنا الفقهي ليكون مصدرًا سهل الورود للقانونيين المعاصرين.

٢ – وصياغة هذا القانون الإسلامي صياغة عصرية...

٣ – وأسلمة التعليم القانوني في كليات الحقوق، إعدادًا للرجال الصالحين والقادرين على إقامة قانون الإسلام... فكتب، عن هذه المهام يقول:

« ... فالمعقول، بالنسبة لأنفسنا، أن نستفيد في حاجاتنا الراهنة مما ترك لنا أسلافنا الأمجاد الميامين، ونستمر في رفع البناء على قدر ما تعرض لنا من الحاجات والمطالب في الحاضر والمستقبل... فالحاجة ماسة اليوم إلى أن نوسد إلى عدد من أرباب العلم والفكر مهمة أن يستعرضوا ما ترك لنا أسلافنا من التراث القانوني، فيرتبوا كل ما عسى أن يوجد فيه من الموضوعات المفيدة ترتيب كتب القانون الجديدة.... ثم علينا أن نتناول الكتب المهمة في أصول التشريع وحكمته، ونرتب موضوعاتها على أسلوب كتب القانون في العصر الحديث، ونضع لها العناوين الجديدة، ونجمع ما فيها من المسائل المنتشرة تحت عنوان واحد، ونرتب الفهارس لموضوعاتها وأعلامها، ليستعين بها أرباب القانون في العصر الحديث على الفهم الصحيح والمعرفة الرصينة للفقه الإسلامي...

والعمل المهم الثاني، في هذا الباب: أن يؤلف مجلس من العلماء المسؤولين وأهل الخبرة والتجربة من رجال القانون يدون أحكام الإسلام المتعلقة بالقانون على طراز كتب القانون في الزمن الحاضر...

والعمل المهم الثالث، في هذا الشأن: أن نغير الطريق الجاري لتعليم القانون في كلياتنا الحقوقية، وندخل في مادة تعليمها وأسلوب تربيتها إصلاحات جديدة تعد الطلبة من الوجهة العلمية والخلقية إعدادًا تامًا لتطبيق القانون الإسلامي... »[1].

ذلك هو منهج التدرج نحو الانقلاب الإسلامي، ووسائل نجاح هذا الانقلاب!.. وهذه هي السبيل التي حددها المودودي لعودة « حاكمية الشريعة الإلهية » من جديد للهيمنة على الدولة والمجتمع وكل شعب الحياة المادية والفكرية في عالم الإسلام.

• فتغيير القانون مصاحب – أو هو ثمرة – لتغيير الواقع الخلقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي..

• ونجاح التغيير رهن بتدرجه؛ لأن التدرج هو السبيل لعموم آثار التغيير كل شعب الحياة، فتتساند هذه الشعب، ويبلغ التغيير الأعماق...

---

(١) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٨٩ – ١٩٧).

• ويشهد لضرورة التدرج في عودة « حاكمية الشريعة الإلهية »، أن هذا التدرج قد كان سنة كل الانقلابات الناجحة.. سواء منها الانقلاب الإسلامي النبوي الأول.. أو الانقلاب المضاد للإسلام الذي أحدثه الاستعمار الإنجليزي في الهند بعد احتلالها..

• فتغيير الواقع وأسلمته شرطٌ لصلاح القانون الإسلامي الجديد.. للارتباط الوثيق بين القانون - أي قانون - وبين واقع الحياة الذي ينظمه ويضبط حركته هذا القانون....

• ولا بد من إعداد الأدوات والوسائل اللازمة لإحداث هذا الانقلاب الإسلامي وإدامة استمراريته وترسيخ نجاحه.. فكرًا كانت هذه الأدوات أو رجالًا تتم صياغة عقولهم وأخلاقهم وفق الفكر الإسلامي الجديد...

° ° °

وهنا... وعند هذا الحد من الحديث عن رؤية المودودي لسبيل إعادة هيمنة « الحاكمية الإلهية »، ودور « الفقه الإسلامي » - تراثًا قديمًا أو اجتهادًا حديثًا - في هذا التحول التاريخي المنشود.. لا بد وأن يتساءل المرء عن موقف المودودي من تعدد المواريث الفقهية الإسلامية، وخاصة ذلك التعدد الذي لا تخفى آثاره على انقسام المسلمين مذهبيًا إلى « سُنّة » و « شيعة ».. خصوصًا والرجل قد نشأ وفكر وناضل في بلاد عرفتِ ولا تزال تعرف - بل وتعاني - من آثار هذا الانقسام !..

ونحن نستطيع أن نلمح في موقف المودودي من هذه الجزئية معالم تستحق الرصد والإبراز؛ منها:

• أن المودودي كان كارهًا للطائفية، والتعصب المذهبي، يرى الإسلام رباطًا جامعًا، وقادرًا على تجاوز الانقسامات التي أثمرتها ملابسات لا تمت إلى الإسلام الخالص بسبب وثيق.. وهو يتحدث عن نزوعه هذا فيقول: « لقد ابتعدت دائمًا عن التكتل العرقي والطائفي، وأنا بطبيعتي لا أميل إليه، إن هدفي الأوحد هو أن تتطهر جميع فرق المسلمين من التعصب الحزبي، وأن تنظر جميع هذه الفرق إلى ما فيه صالح الأمة نظرة إسلامية، وأن تبحث عن طريق النجاة بعقلية إسلامية. وإنني على يقين من أن النظرة الإسلامية والتفكير الإسلامي تجاه قضايانا يعني القضاء على العناصر الشيطانية داخل نفوسنا، مما يؤدي إلى إنهاء الخلاف، وتلاشي النزعات السيئة التي تظهر بين أفراد الأسرة المسلمة.. »[1].

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ١٤).

• لكن، ما كان للمودودي أن يقفز على واقع يتميز بانقسام طائفي يفرق بين « السنّة » و « الشيعة » في الهند وباكستان.. أو يتجاهل هذا الواقع، خاصة وأن هذا الانقسام وتمايز المواريث الفقهية كان إحدى حجج أعداء تطبيق القانون الإسلامي، الذين يتساءلون أي قانون؟ وأي فقه؟ السنّي أم الشيعي، يريد الإسلاميون تطبيقه ؟!... ولذلك حدد المودودي أن لكل فرقة ولأهل كل مذهب أن يطبقوا في « أحوالهم الشخصية » أحكام فرقتهم ومذهبهم في هذا الميدان.. أما قانون الدولة العام فيوضع على مذهب أغلبية السكان... « ففيما يرجع إلى الخلافات الفقهية التي توجد بين مختلف الفرق الإسلامية، فقد اتفق علماء باكستان من قبل على أن كل فرقة منها لا يطبق عليها، في حدود الأحوال الشخصية، إلا الأحكام المسلّم بها عندها.

أما ما يتعلق بقانون البلاد العام فلا يوضع إلا على مذهب الأغلبية. فهل تبقى بعد ذلك، مشكلة من المشكلات التي تتخذ مبررًا للتخلص من القانون الإسلامي؟!.. وإني على مثل اليقين بأن نوابنا في المجلس التشريعي إذا عملوا بهذا المبدأ، مراعين جانب الحيطة والحذر، تتقلص دائرة الخلافات الطائفية الموجودة بين المسلمين اليوم في جانب، وفي الجانب الآخر سيتم ارتقاء القانون الإسلامي بطريق مُرضي.. » [1].

* * *

تلك هي حقيقة صفحة فكر المودودي عن (الحاكمية الإلهية).. وفيها محور الفكر الذي أضافه – غير مسبوق إليه – إلى أطروحات أعلام الصحوة الإسلامية الحديثة والمعاصرة.. وهو فكر لعب، ولا يزال – دورًا رئيسيًا في تنمية الغلو لدى فريق متنام في تيار الصحوة الإسلامية المعاصرة، عندما أخطأ البعض فاجتزأ بعض نصوص المودودي عن (الحاكمية)، ولم يقرأ فكره عنها القراءة المتكاملة والنقدية... كما لعبت هذه الصورة المغلوطة والمبتورة (للحاكمية) – ولا تزال – دورًا رئيسيًا في تنفير قطاع من مثقفينا من التوجه الإسلامي؛ لأن هذه الصورة تزعم أن التعارض قائم ومستحكم بين (الحاكمية الإلهية) وبين كون الأمة – في الدولة والسياسة والعمران الدنيوي – هي مصدر السلطات.

ونحسب أن هذه الصفحات، التي قدمناها عن (الحاكمية الإلهية) في فكر

---

(١) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ١٧٣)، وانظر: كذلك ذات المرجع (ص ١٦٩، ١٧٣). وأيضًا: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٨٣ – ١٨٧).

المودودي قد أنصفت الرجل، عندما فسرت مقولاته وأفكاره.. وضبطت - بالمقارنة - غير المضبوط من عباراته « الإثارية »، التي انطبعت بـ « نضاليته » أكثر مما نالت من دقة « الأسلوب العلمي » في التعبير!.. وهي بذلك، قد أنصفت الرجل - بتفسيره ونقده على حدّ سواء - أنصفته من الذين غالوا في التعصب له، والذين غالوا في التعصب ضده، وقادهم هذا الغلو إلى الإشفاق من التوجه الإسلامي أو العداء لهذا الاتجاه؟!..

وهنا - ومرة أخرى - ننبه على أهمية ربط الفكر بملابسات إبداعه.. فالمودودي قد صاغ جماع فكره السياسي - ومنه ما كتبه عن (الحاكمية) - ما بين (١٩٣٧م و ١٩٤١م)... عندما كانت (الحاكمية) في الهند للاستعمار الإنجليزي - وهي سلطة بشرية جاهلية وكافرة -.. وكانت تلوح في أفق الهند المستعمرة يومئذ صورة: الهند المستقلة، كما تصورها « حزب المؤتمر »: دولة قومية، ديمقراطية، علمانية - على النمط الغربي - وفيها ستكون « الحاكمية » للجاهلية الهندوكية الكافرة.. وأمام هذه الحقيقة أعلن المودودي، بأعلى صوته، عن كفره بهذه « الحاكمية البشرية »، وركز على الجانب الإلهي من « الحاكمية » حتى لقد جرد الإنسان - في نصوص له كثيرة - من أية سلطة وأي سلطان.. فكان مثله كمثل الشيعة القدماء عندما كفروا بالسلطة البشرية الأموية الظالمة، فذهبوا إلى تجريد الأمة - بعد أن رضيت بهذه السلطة أو سكتت عن ظلمها - تجريدها من أي حق في اختيار الإمام أو التشريع والتقنين، وحصروا كل ذلك في سلطة الإمام الإلهية، ذلك الذي تصنعه السماء على عينها، والذي سيملأ الأرض عدلًا بعد أن طفحت بالشر والقهر والفساد...

لقد كان الكفران بالحاكمية البشرية الظالمة - وهي جاهلية كافرة في حال الهند - بنظر المودودي - السبيل لرفض هذه الحاكمية البشرية، والتركيز على « حاكمية إلهية » ليس في ظلها أثر لحاكمية الإنسان... فخصوصية الزمان والمكان وفكرية الحاكمية التي كانت تقود الهند عندما كتب المودودي فكره هذا، تجعل من صياغاته التي جعلت (الحاكمية الإلهية) نقيضًا لـ (لحاكمية الإنسانية) جملة معترضة، عبرت عن فكر سياسي أفرزته ظروف مرحلية عابرة، وليست النظرية الإسلامية المعبرة عن أصول الإسلام وثوابته في هذا الموضوع!..

* * *

الديمقراطية

• إنني أقول للمسلمين بصراحة: إن الديمقراطية القومية العَلمانية تعارض ما تعتنقون من دين وعقيدة !.. وحيث يوجد هذا النظام لا يعتبر الإسلام موجودًا.. وحيث وجد الإسلام فلا مكان لهذا النظام !.. فهما على طرفي نقيض، ولا انسجام بينهما في أمر مهما كان تافهًا ؟!..

• إنه لا يمكن لعاقل أن يعارض الديمقراطية.. ولا خلاف بين ديمقراطيتنا الإسلامية والديمقراطية الغربية في الجوهر.. فنحن نعارض السيادة المطلقة للفرد أو الطبقة، ونحارب كبت حريات التعبير والتجمع والعمل، والتمييز على أساس الجنس أو الطبقة أو النسب، وندعو إلى تأليف الحكومة ومؤسساتها وتغييرها بواسطة الرأي العام..

والخلاف بين ديمقراطيتنا والديمقراطية الغربية أن ديمقراطيتهم مطلقة العنان، بينما ديمقراطيتنا مقيدة بمبادئ الشريعة ومقاصدها ؟!..

المودودي

* * *
* *
*

قلنا - في الحديث عن مفهوم (الحاكمية الإلهية) عند المودودي - إن هذا المبحث - مبحث الحاكمية - ومفهومه لها، هو مفتاح العالم الفكري للمودودي، به تحددت وجهات نظره في أغلب القضايا الرئيسية التي عرض لها بالبحث والنظر والتقييم..

ففي « الحاكمية »، كانت القضية المحورية التي شغلته، والتي شغل بها الناس من حوله، ومن بعده، هي: لمن الحاكمية؟ وعندما أقام التناقض بينهما وبين حاكمية الإنسان، كانت نصوصه العامة، التي تميزت بالطابع الإثاري والتحريض العاطفي ضد السلطة البشرية.. وهي النصوص التي أثارت وتثير البلبلة في صفوف كثير من شباب الإسلاميين!.. وعندما تميزت نصوصه بالدقة العلمية والضبط في التعبير، رأيناه يتحدث عن أن خلافة الإنسان عن الله فيها « حاكمية » مفوضة إليه من الله كي يكون « حاكم الأرض »، ولا تعارض بين حاكمية الشعب، المقيدة بمقاصد الشريعة، وبين حاكمية الله، التي تفرد بها، من حيث سيادته العليا، التي تجعله الفعال لما يريد، والذي لا يُسأل عما يفعل... فتراوحت نصوصه بين العداء لحاكمية البشر والجماهير والأمة، وعدم الاعتراف بها.. وبين التسليم والإقرار بهذه الحاكمية الشعبية المقيدة بمقاصد الشريعة وحدودها..

وفي مبحث « الديمقراطية »، عند المودودي، يواجهنا ذات الإشكال!..

فهو يرفض مفهوم الديمقراطية، الذي تحدد لها في الحضارة الغربية؛ لأن هذا المفهوم يجعل السلطة - كل السلطة - والحاكمية، كل الحاكمية للجماهير، حتى ليصبح من حقها أن تحل الحرام وتحرم الحلال، وتسن القوانين التي تهدد القيم والأخلاق.. فتشرع للشذوذ الجنسي، وللزنا عند التراضي، وتجعل الربا أساس النظم الاقتصادية، والغايات - مهما تدنت - تبرر الوسائل... إلخ... إلخ... وهي، بذلك، تهدر الاعتراف بالحاكمية الإلهية، بعدما فَصَلَتْ - بالعلمانية - الدين عن الدولة، فحررت قانونها الوضعي من شريعة الله...

يرفض المودودي هذه الديمقراطية الغربية؛ لأنها تعطي كل الحاكمية للجماهير، وتنكر - في شؤون الدولة والدنيا - حاكمية الله.. هو في هذا الموقف - المفهوم والمبرر، والذي نتفق معه فيه - يشن هجومه العنيف على هذه الديمقراطية، بنفس الحماس الذي رأيناه قد هَاجَمَ به « حاكمية الجماهير »، فيتيح للبعض، ممن يجتزئون النصوص أن يتصوروا ويصوروا فكر الرجل معاديًا للديمقراطية بإطلاق، ورافضًا أن يكون حكم الأمة وحكومتها بواسطة ممثليها، حتى لينشأ الوهم بأن الرجل كان داعية نظام شمولي، وأن

مفهومه للحكومة الإسلامية يعني أنها حكومة نظام سياسي لا مكان فيه للإرادة الإنسانية !.. ولذلك، فإن الباحث في فكر المودودي حول الديمقراطية، وسلطة الأمة، لا بد وأن يجعل بحثه في هذا الميدان امتدادًا لمبحث (الحاكمية)، للارتباط الوثيق بين المبحثين، حتى لتكاد الوحدة تجمعهما معًا في إطارٍ واحدٍ.. وأن يسلك في هذا المبحث - حتى تستنير أمامه السبل - ذات النهج الذي سلكناه في مبحث « الحاكمية »، فتلك هي السبيل لتحديد مفاهيم الرجل ومقاصده، وإنصافه من غلاة « المريدين » و « الرافضين » على حدٍّ سواء !.

* * *

لقد كانت المناسبات التي تعرضت فيها « الديمقراطية » لنقد الأستاذ المودودي، هي مناسبات نقده للحضارة الغربية، تلك الحضارة التي رأى أن قواعد مدنيتها قد تمثلت في:

١ - العلمانية، أو اللا دينية Sacularism.

٢ - والقومية Nationalism.

٣ - والديمقراطية Democracy.

ثم قال في معرض رفضه لمفاهيم هذه المصطلحات، كما استقرت في الحضارة الغربية، وتحديده للبدائل الإسلامية، وبصياغات إثارية تميزت بتعميم دفع إليه العداء الشديد - والمبرر - لهذه الحضارة الغربية.. قال: « إننا نقدم مبدأ التسليم لله وطاعته بديلًا عن العلمانية. ونقدم مبدأ الإنسانية العالمية بديلًا عن القومية الضيقة. **ونقدم - (في موضوع الديمقراطية) - مبدأ سيادة الله وخلافة المؤمنين بديلًا عن مبدأ سيادة الشعب أو حاكمية الجماهير** ».

فكان أن تلقف البعض هذه العبارة وأمثالها، ليصنفوا الرجل - بل والإسلام - في معسكر « الشمولية » التي وإن تميزت عن الفاشية والماركسية في نوعية الفكر، إلا أنها تتفق معهما في رفض إقامة النظام السياسي على الإرادة الإنسانية.. فنظام الإسلام، برأي هذا البعض، من « النظم الحتمية » لا « الإرادية » ؟!..[1].

ولم يعدم هذا البعض عبارات عديدة وجدوها للمودودي تهاجم الديمقراطية

---

(١) انظر كتابنا: الإسلام والسلطة الدينية (ص ٣٨)، وما بعدها، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٩م).

بمفهومها الغربي؛ من مثل قوله: « **إني أقول للمسلمين بصراحة: إن الديمقراطية القومية العلمانية تعارض ما تعتنقون من دين وعقيدة... إن الإسلام الذي تؤمنون به، وتسمون أنفسكم « مسلمين » على أساسه – يختلف عن هذا النظام الممقوت اختلافًا بينًا، ويقاوم روحه، ويحارب مبادئه الأساسية، بل يحارب كل جزء من أجزائه، ولا انسجام بينهما في أمرٍ مهما كان تافهًا؛ لأنهما على طرفي نقيض؛ فحيث يوجد هذا النظام فإننا لا نعتبر الإسلام موجودًا، وحيث وجد الإسلام فلا مكان لهذا النظام** »[١]!

فهل حقًّا، أن الإسلام والديمقراطية الغربية على طرفي نقيض؟ ينفي أحدهما الآخر نفيًا تامًا وقاطعًا؟ لأنهما مختلفان اختلافًا بينًا؟ يحارب الإسلام « كل جزء » من أجزاء النظام الديمقراطي الغربي؟ ولا انسجام بينهما في أمرٍ « مهما كان تافهًا »؟!..

هل هذا حق؟.. وهل هذا هو الرأي النهائي والحقيقي للمودودي في علاقة الإسلام بالديمقراطية، كما عرفتها الحضارة الغربية؟... أم أن هناك – في رأي المودودي – وجوه شبه كثيرة بين النظام الإسلامي والديمقراطية الغربية مع خلاف في أمر واحد هو إطلاق الديمقراطية الغربية حرية الجماهير من قيد الشريعة الإلهية؟.. وتقييد هذه الحرية – في الإسلام – بقيد الشريعة ؟؟..

سنرى، أن هذه العبارات العامة، وغير المضبوطة – والتي سلط البعض عليها كل الأضواء، لتواري غيرها في الظل! – ليست هي التعبير الدقيق عن فكر المودودي في قضية الديمقراطية.. حتى لكأننا حيال صياغاته وعباراته في مبحث (الحاكمية الإلهية) الذي أسلفناه!..

إن المودودي يعلل لنا رفضه المفهوم الغربي للديمقراطية، والسبب المحدد الذي جعله يرفض ما رفض من عناصر هذا المفهوم، فيقول: « إن مفهوم الديمقراطية في المدنية الحديثة هو حاكمية الجماهير.. فتخوّل الإنسان **جميع** سلطات التشريع والتقنين.. »[٢].. وهذا الموقف، بالمنطق الإسلامي، مفهوم.. فلقد سبق ورأينا، مع المودودي، أن الإسلام وإن أعطى للأمة الحق في أن تكون مصدر السلطات في المجال الأوسع من التشريع والتقنين، **إلا أنه قد ضبط هذا الأمر بضابطين:**

---

(١) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ٩، ٣١، ٤١، ٤٢).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٨، ٢٩).

أ - فهو لم يجعل للأمة **جميع** السلطات.. وإنما استثنى ما حكم فيه الله، من مقاصد الشريعة وحدودها..

ب - ثم هو قد جعل حاكمية الأمة خلافة عن الله، لتكون سلطتها وحريتها إسلامًا وطاعة تنال بها أجر الله !..

فإذا جاءت الديمقراطية الغربية لتعطي « **جميع** » السلطات للجماهير، فإن خلاف المودودي يكون معها في هذه الجزئية المحددة - لأنها إعلان عن علمانيتها اللادينية - وليس الخلاف معها في « كل جزء من الأجزاء » !..

وللمودودي، في تبيان أن هذه الجزئية هي الموطن الوحيد لخلاف الإسلام واختلافه مع الديمقراطية بمفهومها الغربي - وفي ضبط فكره حول هذه القضية... للرجل في هذا الموضوع كتابات كثيرة شديدة الحسم والوضوح؛ فهو يقول: « نحن نؤمن بنيابة الشعب واستخلافه في ظل سيادة الله... **وليست** هذه النيابة هي ظل الله أو البابوية، أو حقوق الملوك الإلهية Divine Rights Of Kings فقد قضى القرآن أنه ليست هذه المنزلة - منزلة الخلافة والنيابة - من حق فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر أو طبقة من الطبقات، وإنما هي حق لجميع من يسلّمون بحاكمية الله... وهذا ما يجعل الخلافة الإسلامية « ديمقراطية »، على العكس من القيصرية أو البابوية أو الثيقراطية Theocracy على حسب ما يعرفها الغرب ورجاله -... **فنحن** نعارض سيادة فرد أو أفراد أو طبقة سيادة مطلقة تستأثر بالسلطة أكثر من معارضة المتحمسين للديمقراطية الغربية، **ونؤكد** المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص أكثر من تأكيد أنصارها، **ونحارب** كل نظام يكبت الحريات، فلا يبيح حرية التعبير أو التجمع أو العمل، أو يضع العراقيل في سبيل بعض الأفراد لاختلافهم في الجنس أو الطبقة أو أصل الولادة، بينما يعطي الآخرين حقوقًا وامتيازات خاصة.

فإذا كانت الديمقراطية الغربية تعتبر هذه الأمور جوهرها Essence **وروحها فإنه لا خلاف بينها وبين ديمقراطيتنا الإسلامية**، التي عرفها المسلمون خلال تاريخهم، بل أعطوا تفسيرات عملية لها ونماذج صالحة منذ قرون مضت قبل أن تولد الديمقراطية الغربية... **وكما أنه** تتألف الحكومة في جمهوريتهم - (جمهورية الغرب الديمقراطية) - لتدبير شؤون البلاد، **وتتغير** بالرأي العام، كذلك تتقاضى ديمقراطيتنا أن لا تتألف الحكومة ولا تتغير إلا بالرأي العام... **وإنما تختلف ديمقراطيتنا الإسلامية العريقة عن الديمقراطية**

الغربية الناشئة، في أن الأخيرة تتبنى مبدأ سيادة الجماهير المطلقة من كل قيد سوى ما تصنعه الجماهير لأنفسها.. إن الفرق بيننا وبينهم أنهم يحسبون ديمقراطيتهم حرة مطلقة العنان، ونحن نعتقد الخلافة الديمقراطية متقيدة بقانون الله ﷻ.. ونقيم نظام حكمنا على فكرة الاستخلاف، أو النيابة، وهي نيابة ديمقراطية في جوهرها وروحها، يتم فيها انتخاب الخليفة أو الرئيس، أو الأمير وفق رأي الجماهير وبإرادتهم الحرة، كما يتم فيها انتخاب أهل الحل والعقد والشورى كذلك، وهم الذين لهم الحق المطلق في نقد تصرفات الحكام ومحاسبتهم.. » (١).

فهنا يعلن المودودي اتفاق الديمقراطية الإسلامية (لاحظ عدم رفضه المصطلح مع تمييزه بالإسلامية) في الوسائل والغايات، و « الجوهر والروح » وفق عبارته - مع تحديد أن « الفرق » (وهو « فرق » لا « فروق ») بين ديمقراطيتنا الإسلامية والديمقراطية الغربية - هو إطلاقهم العنان لحرية الجماهير وحاكميتها، على حين هي مقيدة في ديمقراطيتنا بقانون الله ﷻ.

إن المودودي، في حديثه عن نظام الحكم الإسلامي، لم يتردد في أيّ موقف، ولا في أية مرحلة من مراحله الفكرية في الإعلان عن أن جوهر وروح هذا النظام يجعل السلطة والسلطان للأمة « في إطار النص الإلهي »، وحتى عندما تردد في استخدام المصطلح - مصطلح « الديمقراطية » وإطلاقه على نظامنا الإسلامي - فقال: « إنها ليست ديمقراطية Democracy فإن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعًا.. ».. واختار بدلًا من مصطلح « الديمقراطية » لنظامنا الإسلامي اسم « الحكومة الإلهية، أو الثيقراطية » - ليس بالمعنى الكنسي الأوروبي - وإنما « الثيقراطية الإسلامية » « التي تكون في أيدي المسلمين عامة، يتولون أمرها وفق الكتاب والسنة.. وليست في أيدي طبقة من السدنة Priest Class مخصوصة... ».... حتى عندما تردد المودودي في اختيار واستخدام مصطلح « الديمقراطية »، رأيناه يعلن عن قلقه، ثم يستأذن قراءه ويقول: « ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة « الثيقراطية الديمقراطية - Theo democracy » لما فيها من حاكمية إلهية و « حاكمية شعبية مقيدة » بالحاكمية الإلهية... ورأيناه أيضًا - **وهذا هو الأهم من شكل المصطلح - يحدد أن طبيعة الحكم الإسلامي**

---

(١) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ٣٦، ٣٨)، وتدوين الدستور الإسلامي (ص ٢٥٩، ٢٦٠).

وجوهره ديمقراطي... فيعدد معالم سلطات الأمة في هذا النظام الإسلامي، ثم يقول: « ... فمن هذه الوجهة يعد الحكم الإسلامي ديمقراطيًا » في حدود النص الإلهي [١]..

فهو واضح كل الوضوح، وحاسم كل الحسم أن حكومة الإسلام ديمقراطية « في الجوهر والروح »، وأيضًا في الوسائل والاختصاصات المخولة للأمة.. والفارق الوحيد هو هيمنة الحاكمية الإلهية، ممثلة في مقاصد الشريعة وحدودها، على حاكمية الجماهير في النظام الإسلامي الديمقراطي !..

وإذا كان الرجل قد رفض - من منطلق إسلامي - علمانية الحضارة الغربية، التي أعطت الجماهير الحرية التي تعفيها من قيود الشريعة الإلهية.. إذا كان قد رفض هذا النظام للمسلمين؛ حيث الإسلام دين ودولة.. فإن رفضه لهذا النظام لم يجعله يغفل الإشادة بالدور التقدمي الذي لعبته الديمقراطية الغربية في نهضة الغرب وتقدمه.. فحدثنا كيف « نشأت الديمقراطية أول الأمر في عهد الإقطاع بأوروبا في محاولة للتمرد على تسلط الإقطاعيين، لإنقاذ جماهير الشعوب من مخالبهم. وإذا كانت الديمقراطية تعني أنه ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أي حق في فرض إرادتها على الملايين من الناس واستخدامهم لإشباع المطامع الخاصة والأنانية الشخصية، فلا شك أنها، بهذا المعنى، كانت صحيحة لا تعارض الحق... ثم إنها تتضمن صورة إيجابية أخرى، وهي إشعار كل شعب في كل بلد بأنه سيد نفسه وحاكمها. ولو وقف الأمر عند هذا الحد لظلت الديمقراطية في غاية من الصحة كذلك.. ».

فلا غبار، عند المودودي، على نشأة الديمقراطية وإنجازاتها، في البيئة والحضارة الغربية.. بل هو يزكيها، ويشيد بثمراتها الإيجابية... لكنه يتحفظ على مرحلة انحرافها، عندما تحولت الحاكمية المطلقة التي قررتها لجماهيرها، من مجرد علمانية تزكي عدوان الجماهير على الشريعة الدينية إلى إطلاق حرية الشعوب الأوروبية - في مرحلة الاستعمار - للعدوان على غيرها من الشعوب !... فهذه الديمقراطية الغربية « قد انحرفت وتحولت فيما بعد عن مفهومها الصحيح، وأصبحت تعني إطلاق العنان لتصرفات كل أمة لتحقيق رغباتها كيف تشاء.. » [٢]؟!

لقد غدت - بالنسبة لشعوبنا المستعمرة والمقهورة - حاكمية الغرب الاستعماري

---

(١) نظرية الإسلام السياسية (ص ٣٣ - ٣٦). (٢) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ١٥، ١٦).

التي تحول بين حاكميتنا وحاكمية الله وبين السيادة في عالم الإسلام والمسلمين، فهددت وتهدد هويتنا وحضارتنا بالمسخ والنسخ والتشويه !..

* * *

ثم تأتي « **خصوصية الواقع الهندي** » - التي كتب المودودي لها وفي ظلها ما كتب عن الديمقراطية - لتعطي القضية بعدًا جديدًا.. وهذا البعد، رغم أهميته العظمى، قد أغفله الذين أساؤوا إلى المودودي باجتزاء بعض نصوصه عن الديمقراطية، وتجريد كتاباته عنها من الملابسات التي أفرزت هذه الكتابات !..

لقد حصر المودودي خلافه الإسلامي مع المفهوم الغربي للديمقراطية في جزئية محددة، هي إطلاق هذا المفهوم العنان لحاكمية الجماهير وتحريرها من حاكمية الله، والنظر إلى حاكمية الجماهير هذه باعتبارها حقًّا طبيعيًا وفطريًا، وليست خلافة ونيابة عن الله.. تلك هي نقطة اختلافه وخلافه الإسلامي مع المفهوم الغربي للديمقراطية.. ولم يقف هذا الخلاف عند الحدود « الفكرية - النظرية »؛ لأن هذه الحاكمية الغربية المطلقة والمتحررة من الشريعة الإلهية قد اكتوينا بها استعمارًا تبرر غاياته الاستعمارية كل الوسائل الخسيسة المؤدية إلى هذه الغايات.. ومن هنا كان العداء الشديد الذي ظهر في عبارات المودودي « المناضل » ضد ديمقراطية الحاكمية الغربية الاستعمارية.

لكن المودودي قد كتب مجماع فكره السياسي ما بين عام (١٩٣٧م، ١٩٤١م)، وهي الفترة التي كانت شمس « الاستعمار الغربي المباشر » تؤذن فيها بالمغيب عن سماء شبه القارة الهندية، ومع ذلك فإن حدة هجومه على هذا المفهوم لديمقراطية الغرب لم تخِفّ، بل لقد تصاعدت هذه الحدة وتأججت نارها.. وكانت « خصوصية الواقع الهندي » العامل الأساسي الذي وقف خلف حدة وتصاعد هذا الهجوم..

ففي الهند، وقبل أن يستعد الاستعمار الإنجليزي للرحيل، كانت الحضارة الغربية قد أنجزت مهمة احتلال عقل الصفوة والنخبة، « فتغرّبت ».. وعندما انخرطت هذه الصفوة - هنادكة ومسلمون - في صفوف « حزب المؤتمر » ساعية لتحقيق استقلال الهند، تصورت الهند المستقلة على النمط الغربي، دولة « ديمقراطية - علمانية - قومية »، بالمفاهيم الغربية لهذه المصطلحات... ولم تكن الهند - كما رآها المودودي - وكما هي في الحقيقة - مؤلفة من أمة واحدة بالمعنى الحضاري للقومية، وإنما كانت حضاريًا، منقسمة إلى عدة

قوميات تعيش في « وطن » واحد.. وكان المسلمون، الذين يؤلفون قومية حضارية متميزة، يمثلون ربع سكان الهند، وثلاثة أرباعها من الهندوك...

والمعنى القومي لهذه الخصوصية - في قضية الديمقراطية - هو أن حاكمية الجماهير « الهندية » لا يحكمها معيار حضاري واحد، ولا تنتمي إلى « هوية حضارية » واحدة، ولا تجمعها « ثوابت حضارية » متحدة.. فجماهير الهند لا تتفق على حدود ما هو « حلال » وما هو « حرام »، وما هو - في القيم - « خير » وما هو « شر »... فأغلبيتها الهندوكية ستظل - حيال الأقلية المسلمة - دائمًا وأبدًا أغلبية؛ لأن الخلاف بينهما في الهوية والثوابت والسمات الحضارية، وليس في الجزئيات والتفاصيل والوسائل والأساليب.. وفي وضع كهذا ستظل الأغلبية الهندوكية - وفق « لعبة الديمقراطية » - حاكمة دائمًا وأبدًا، بيدها « ديكتاتورية » الأغلبية، وستظل الأقلية المسلمة محكومة دائمًا وأبدًا، تعاني من « ديكتاتورية » الأغلبية، ولن تقف آثار هذا الاختلاف وتأثيرات « ديكتاتورية » الأغلبية عند التفاصيل والجزئيات المختلف عليها، بل إن ثوابت الأقلية وهويتها الإسلامية ستكون هدفًا « لديكتاتورية » الأغلبية الهندوكية... ومن هنا.. وأمام هذا الخطر - الذي رآه المودودي بسماء مستقبل الهند المستقلة، الامتداد لماضيها المستعمر - تصاعدت حرب المودودي ضد هذا المفهوم - مفهوم حاكمية الجماهير - في الديمقراطية الغربية - التي تبناها « حزب المؤتمر » فلسفة لحكومة الهند المستقلة؛ لأن هذه الحاكمية هي حاكمية هندوكية دائمًا وأبدًا، ستظل سوط عذاب وأداة سحق لما تتميز به الأقلية المسلمة من هوية حضارية وسمات قومية طبعتها بطابعها مقدسات الإسلام !..

فلو كانت الهند قومية واحدة، بالمعنى الحضاري، تتفق جماهيرها في الهوية والثوابت، لانتفى ثبات الأغلبية والأقلية، ولما كان لحاكمية الأغلبية هذا المعنى العدواني ضد هوية الأقلية وثوابتها ومقدساتها.. ولكانت الديمقراطية بمؤسساتها ومفهومها هذا صالحة لها؛ لأن الأغلبية ستراعي عندئذ، الإطار والمقاصد التي حددتها شريعة السماء..

تلك كانت « الخصوصية الهندية » التي حكمت وميزت ما كتب المودودي عن الديمقراطية، كصيغة لمستقبل الهند المستقلة.. والتي جعلت كتاباته هذه غريبة عن مناخنا العربي؛ حيث القومية الواحدة الجامعة - بالعروبة - لمختلف الأديان..

- فالدولة الديمقراطية الحقة، هي التي تتمتع رعيتها بالسيادة في وضع القوانين

وتنفيذها وفق رغبات هذه الرعية.. أما في ظروف الهند، فإن الأقلية المسلمة ستفقد سيادتها هذه، ومن ثم فإن الديمقراطية هناك ستكون ديمقراطية الأغلبية الهندوكية الثابتة، وليست ديمقراطية المسلمين [١]!..

• وليس هناك اعتراض على « الدولة الديمقراطية »، من حيث المبدأ، ولكن القضية هي استحالة إقامتها في ظروف الهند؛ حيث الثبات للأغلبية دائم وخالد - ومن ثم الحكم - وهو كذلك للأقلية - ومن ثم الاستبعاد والاستعباد -.. « فلقد ظهرت دول ديمقراطية في كل مكان، على افتراض أن جميع السكان بها يمثلون أمة واحدة، وأثبتت الحقوق الأساسية في الدستور. ولكن إذا وجد بين الأقلية والأكثرية أي تمييز قومي على أسس دينية أو عرقية أو لُغوية فإن الأكثرية تحاول إما أن تذيب الوجود القومي للأقلية داخل قومية الأكثرية، أو يصبح مواطنوها مواطنين من الدرجة الثانية، أو يتم القضاء على الوجود القومي لهذه الأقلية بطرق مختلفة.. » [٢].

• وفي ظروف الهند ذات الأغلبية الهندوكية، فإن ديمقراطية الدولة ستعني سحق الأقلية « فالدولة الديمقراطية تعني أن جميع سكان الهند لهم نصيب في الحاكمية، إلا أن الجماعة التي تمثل الأغلبية هي التي تملك الحاكمية... وتنال أغراضها ورغباتها بقوة الحكومة؛ كما أن المجموعة قليلة العدد تصبح مستبعدة، وتضحي برغباتها ومصالحها في سبيل رغبات ومصالح الأغلبية... **ويمكن لمبادئ حكومة الأغلبية أن تكون مكانها الصحيح حين يتم الاتفاق أصلًا على الأمور الأساسية Fundamentals للمواطنين. وأن يكون الاختلاف بينهم اختلافًا في الآراء فقط، وليس في المصالح، ومن الممكن في مثل هذا النظام أن تصبح أقلية اليوم هي أغلبية الغد، وأن تصبح أكثرية اليوم أقلية الغد... ولكن اختلاف الأهداف، أو الأصول الدينية، أو العواطف القومية، أو اختلاف أسلوب الحياة، وغيرها من مثل هذه الأمور، لا يمكن أن تنتهي عن طريق الدلائل أو الاستنتاجات، ومن هنا فإن المجموعة التي تشكل الأغلبية سوف تظل دائمًا هكذا... فمن الخطأ أن نطلق على هذا الشيء اسم الديمقراطية، ويجب أن نطلق عليه، وعلى أوسع نطاق اسم: البربرية!..** » [٣].

• والمودودي يعيد ويزيد التأكيد على أنه ليس ضد الديمقراطية ودولتها، وإنما هو ضد

---

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٩٥). (٢) المرجع السابق (ص ١٢٤).
(٣) المرجع السابق (ص ٩٦، ٩٧، ١٠٤).

ذلك الذي يراد بالمسلمين الهنود - كقومية متميزة عددها ربع سكان الهند - تحت اسم الديمقراطية.. » **فلا يمكن لعاقل أن يعارض الديمقراطية، ولا يمكنه القول بأنه يجب أن يكون هناك حاكم ملكي أو أرستقراطي أو أي نوع آخر من أنواع الحكم.**

إن القضية التي تقلقنا منذ فترة طويلة وتزيدنا قلقًا يومًا بعد يوم هي أن نظام الحكم في الهند يسير منذ حوالي ثمانين سنة [١] **مضت على أساس المؤسسات الديمقراطية، على افتراض وجود قومية واحدة؛ وذلك بسبب القيادة الخاطئة والحكم الخاطئ من جانب الإنجليز من ناحية، وحسن حظ وأنانية الهنادكة، من ناحية أخرى؟!.. ولا يجب أن نخلط هنا بين الديمقراطية نفسها، والمؤسسة ذات النوع الجمهوري، على افتراض وجود القومية الواحدة. فبينهما فرق السماء والأرض، ولا يعني الاختلاف مع واحدة أننا نختلف مع الأخرى، فحقيقة الأمر أنه لا يوجد في الهند قومية واحدة، ولا توجد بالهند الأسس التي يمكن أن تقوم عليها القومية الواحدة.**

ولكن، لنفترض أن الهنادكة والمسلمين والمنبوذين والسيخ والمسيحيين وغيرهم يمثلون أمة واحدة بسبب مولدهم في بلد جغرافي يُطلق عليه اسم واحد، وله نظام سياسي واحد؛ وبسبب معيشتهم وحياتهم على أرض هذا البلد، ومن هنا فمن الممكن تطبيق قاعدة الديمقراطية (الجمهورية) هذه بينهم على أساس أن يسير الحكم طبقًا لما ترتضيه الجماعة التي تمثل الأغلبية بين هذه الأمم، ويشكل دستور الحكم على أساس هذه النظرية، ويتم اتباع نفس الطريق ونفس المنهج عند إجراء أي تطوير دستوري يتم مستقبلًا...

إن الإنجليز يرون، من جانبهم، صحة هذا النظام.. كما وجد الهنادكة أن هذا النظام يفيدهم تمامًا.. أما نحن فقضيتنا على العكس من هذا تمامًا، إننا نرى السوء يكمن في هذا النظام الذي يريدون تطبيقه، والضرر يكمن في تطوره أكثر فأكثر، والهلاك يكمن في إتمامه وتطبيقه، وعلى العكس من الهنادكة، فإن عزيمتنا القومية لا تزداد ولا تنضج في ظل هذا النظام، بل هي تختنق وتعتصر إلى النهاية، وتقتلع جذورها، ففي هذا النظام نحن قلة في العدد. وهذا النظام يعطي ما عنده لمن هم كثرة في العدد، فإذا أردنا أن نأخذ مما يعطي هذا النظام فلا بد أن نمحو وجودنا القومي بأنفسنا، وإذا أردنا الإبقاء على أنفسنا فإنه لن يعطينا شيئًا. ونستخلص من هذا أن القوة جميعها سوف تتحرك لتستقر في أيدي الآخرين جنبًا

---

(١) كتب المودودي هذا الكلام سنة (١٩٣٧م)، والإشارة إلى تاريخ هزيمة الهند أمام الاستعمار الإنجليزي في العقد السادس من القرن التاسع عشر الميلادي.

إلى جنب مع التطور الدستوري، وأنهم سوف يسحقون وجودنا بقوة وبشدة.. »[١] ؟!..

هكذا.. وفي هذا النص الطويل - وأمثاله كثيرة في كتابات المودودي - تبدو واضحة جلية آراء الرجل.. فالخلاف مع الديمقراطية - بمفهومها الغربي - لا يعدو جزئية: إطلاقها العنان لحاكمية الجماهير منفلتة ومتحررة من الحاكمية الإلهية، المتمثلة في مقاصد الشريعة.. وفي ظروف الهند، فإن الجماهير، صاحبة الحاكمية، ستكون دائمًا وأبدًا هندوكية؛ لأنها ثلاثة أرباع سكان الهند.. فهي ديمقراطية للهنادكة، والفاشية والاستبداد والسحق القومي بالنسبة للمسلمين.. فالرفض ليس للديمقراطية، من حيث ذاتها، وإنما الرفض لها حيث لا تتوافر شروطها، وهي الدولة التي تتوافر لرعيتها وحدة الانتماء القومي، والاتفاق على الهوية والثوابت والقيم، والاجتماع على معايير متحدة للأعراف والأخلاق..

وتلك حقيقة لا بد أن يعيها أولئك الذين جردوا فكر المودودي هذا من ملابساته الخاصة وخصوصياته الهندية، وحاولوا، ولا يزالون - زرعه في الواقع العربي؛ حيث الوحدة القومية لأمة عربية أغلب سكانها مسلمون ؟!..

وبعد أن أوضح المودودي موقفه من هذه القضية، على هذا النحو الذي أسلفناه، ضرب لنا الأمثلة العملية على ما ينتظر قومية الأقلية على يد قومية الأغلبية.

أ - فحيث توجد الأغلبية الهندوكية في أية ولاية من الولايات، شرعت حاكمية الأغلبية في إغلاق مدارس التعليم الأردية، وأحلت محلها مدارس من نوع « وديامندر ».. فحرمت المسلمين من لغتهم القومية، ومن علوم لازمة لتميزهم القومي.. و « قابلت احتجاجهم بالاحتقار والاستخفاف »[٢] !.

ب - وحزب المؤتمر، بأغلبيته الهندوكية، ستكون الأغلبية الهندوكية لأعضائه في مجالس سن القوانين « تقرر ما تشاء من القوانين، وتلغي أي قانون لا تريده، وترفض أي اقتراح لا ترغب فيه، ثم يكون تنفيذ هذه القوانين، التي وضعها الحزب، من اختصاص الحزب ذاته »؛ لأن هذا الحزب هو الذي سيشكل السلطة التنفيذية (الحكومة) وإدارة نظام هذه الحكومة بأكمله ستظل في يد الوزارة المشكلة من الحزب

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ١٠٨، ١٩٠). وانظر: نفس المعنى في الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٩٩، ١١٧).

(٢) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٢٤٢).

نفسه... وهذا يعني أن المسلمين قد أُبعدوا، بصورة عملية، عن سن القوانين وتنفيذها .. يستوي في ذلك أن يدخلوا حزب المؤتمر، أقلية غير نافذة الكلمة، أو يظلوا خارجه، أقلية ليس لها من الأمر شيء!..»[١].

جـ - وحتى الولايات ذات الأغلبية المسلمة، فإن حزب المؤتمر، بأغلبيته الهندوكية، يهدف إلى « منع إقامة حكومة مستقلة للمسلمين.، وذلك باستغلال مناقشاتهم ومجادلاتهم، أو العمل على مسح عقول الكثير منهم، وتشكيل وزارات تكون تابعة وخاضعة لسلطات المجلس الأعلى لحزب المؤتمر... ومن هنا فإن السلطة الإقليمية في ولاية الأغلبية المسلمة سوف تتلاشى وتفنى » لحساب السلطة الهندوكية المركزية ![٢]..

د - أما المعارضة الإسلامية، المتمسكة بالتمدن الإسلامي المتميز والهوية الإسلامية الخاصة، المتمثلة في « الطبقة المتوسطة » « الرافضة لأيّ نظام اجتماعي واقتصادي يتعارض ومبادئ الإسلام ».. أما هذه المعارضة، التي هي أمل الهوية الإسلامية، فلقد أعلن « حزب المؤتمر » على لسان جواهر لال نهرو (١٣٠٦ - ١٣٨٣هـ/١٨٨٩ - ١٩٦٤م) عن عزمه على سحقها بسلطة الأغلبية الهندوكية، عندما قال: « يجب سحق كل من يقف حائلاً على طريق التغير السياسي والسلطة المدنية.. وإذا رغبت الأغلبية في تغيير « نظام التمدن » فليس من الضروري العمل على إرضاء الأقلية.. بل على العكس من هذا، يجب الضغط عليها ضغطًا مؤثرًا، ويجب استخدام القهر والشدة، وإن معنى الحكومة الديمقراطية هو أن تقوم الأكثرية بتخويف الأغلبية وإرهابها لتسيطر عليها! »[٣]..... « فالجمهورية (بعبارة نهرو) تعني ضغط الأكثرية على الأقلية! »[٤].

ذلك هو المصير المظلم لقومية الأقلية، ليس بسبب الديمقراطية في ذاتها، وإنما بسبب الديمقراطية في وطن لا تنتمي رعيته إلى قومية واحدة.. فللخصوصية الهندية كتب المودودي ما كتب عن الديمقراطية.. وأعلن أن عداءه ليس معها.. بل وتحدث عن أن الخلافة الإسلامية هي خلافة ديمقراطية، تتفق مع مفهوم الديمقراطية الغربية في « الجوهر والروح »، ولا تختلف عنها إلا في جزئية واحدة ومحددة، هي تقيد « ديمقراطيتنا

---

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٢١٨، ٢١٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٢٤).

(٣) المرجع السابق (ص ٨١).

(٤) المرجع السابق (ص ٢٤٣).

الإسلامية » بمقاصد الشريعة الإسلامية وحدودها، والانفلات من هذا الإطار والتحرر من هذا القيد في الديمقراطية الغربية، بسبب علمانيتها..

وإذا كانت العلمانية « قد نشأت في الغرب كرد فعل كاره للاهوت الذي افتعله الكهنة في الديانة المسيحية؛ حيث وقفوا حجر عثرة أمام الفكر الواعي الباحث عن الحقيقة، وحاربوا العقل المتحرر المستنير، فوضعوا لأنفسهم، بهذا الموقف أغلال مهانتهم.. ثم تحول العداء للاهوت إلى نظرية مستقلة (العلمانية) أصبحت حجر الأساس في قاعدة المدنية الغربية »[١].. فتلك خصوصية غربية، أثمرت إطلاق حاكمية الجماهير، في الديمقراطية الغربية، من سلطة الشريعة وحاكميتها... ومن هنا فإن من الحماقة والتقليد الأعمى أن تستعير « ثمرات » و« نتائج » ليس لها في تطورنا التاريخي وواقعنا الفكري « جذور » ولا « مقدمات »!..

ذلك هو موقف المودودي من « الديمقراطية »..

* * *

ثم إن الجانب « النضالي » في حياة الأستاذ المودودي وإنجازه قد تخطى به حدود « الفكر ».. وإن شئنا الدقة: قد جمع في إنجازه بين « الفكر » و« الممارسة النضالية ».. فكان « مفكر » الجماعة الإسلامية، و« أميرها » الذي يقود عملها السياسي في خضم الأحداث العاصفة التي مرت بالهند وباكستان.. ولذلك، فلقد عرض في آثاره الفكرية لمواقف لن تكتمل صفحة فكره عن الديمقراطية دون الإشارة إليها.. وخاصة مواقفه من:

- الحرية.. كقضية نظرية وفلسفية..
- والتنظيم الحزبي.. كممارسة عملية للحرية...
- والانتخابات، والترشيح للنيابة عن الأمة ولتولي المهام السياسية، كسبيل من سبل الممارسة الديمقراطية... وقدم، في هذه الأمور، الفكرية والعملية، فكرًا أثار ويثير جدلًا وخلافًا - هو الآخر - في صفوف بعض الإسلاميين!..

---

(١) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ١٠، ١١). وانظر كذلك في: شمولية الإسلام ورفضه العلمانية: الجهاد في سبيل الله (ص ٣٩)، طبعة القاهرة ضمن مجموعة بنفس العنوان سنة (١٩٧٧م). و: الحكومة الإسلامية (ص ١٤، ١٥). و: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ١٢٥). و: نظرية الإسلام السياسية (ص ٤٤، ٤٨).

• **ففي الحرية:** يرى المودودي ما يراه كل مسلم من أن شهادة: « أن لا إله إلا الله »، هي إعلان تحرير للإنسان من العبودية لغير الله.. وهي بذلك، تحطيم للقيود والأغلال التي كانت تشد الإنسان وقواه إلى « الطواغيت ».. وما كانت رسالة محمد ﷺ، إلا تحريرًا تضع عن الإنسان القيود والأغلال ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].. ولقد كان قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [آل عمران: ٦٤].. كان هذا القول « هو النداء الرباني الذي حرر العقول والأفكار وكل ما أوتي البشر من القوى العقلية والمادية من أغلال العبودية التي كانوا يرسفون فيها.. فهو صك Charter للحرية البشرية الحقيقية.. »[١].

ولقد حرر الإسلام الإنسان من العبودية للطواغيت، وحقق له بهذا التحرير « الاستقلال عن العبودية لغير الله ».. ولقد كانت الطواغيت، في جملتها، قوى مادية توقع الإنسان في عبودية حقيقية، فجاء تحرير الإسلام له تحطيمًا لقيود مادية وفكرية في الوقت الذي كانت فيه عبوديته لله طاقة تحريرية وليست قيدًا على ملكات هذا الإنسان!..

ثم إن عبودية الإنسان لله تحقق انتماء هذا الإنسان للكون وللمطلق، وتحميه من « الوحدة » و « الاغتراب ».. وتحميه كذلك من التجبر الذي يوهمه أنه سيد الكون وحاكمه المطاع.. فهو مستقل.. لكن ليس كل الاستقلال... « فالله سبحانه وتعالى.. خلق الإنسان.. وأعطاه حرية في الإرادة والاختيار، ومنحه سلطة للتصرف في الأمور كما يشاء، وخوّله نوعًا من الاستقلال Autonomy واستخلفه في الأرض.. وأثبت في قرارة نفسه: أنا ربك، فلا تكن عبدًا لغيري، فلا أحد غيري يستحق أن تطيعه وتعبده وتخضع أمامه... »[٢]... فالإنسان « حر » في إطار « حدود الله »، التي هي « أصول ومبادئ » وعدد من « الأحكام القطعية » تمثل إطارًا للحرية، يفصّلها الإنسان إلى قوانين ونظم ولوائح، دون أن يتعدى حدودها، كي لا يختل نظام الاجتماع البشري اختلالًا تامًا[٣]..

وهذه الوسطية في « الحرية الإنسانية » هي ثمرة وحصيلة **لعاملين مختلفين في حياة الإنسان:**

الأول: انقياده لقانون الفطرة، الذي هو مجبول على اتباعه..

---

(١) نظرية الإسلام السياسية (ص ٢٩، ٣٠). (٢) المبادئ الأساسية لفهم القرآن (ص ١٥).
(٣) نظرية الإسلام السياسية (ص ٤٠).

والثاني: حريته واختياره النابعان مما أوتيه من العقل وقوة الفهم والتأمل والرأي « فهو غير مقيد في هذه الدنيا، لما أوتيه من حرية الفكر وحرية الاختيار في الرأي والعمل » [١].

وعند المودودي، أن حرية المسلم لا تكتمل بتحرره من الاستعمار والقيود الوافدة من الخارج وحدها، وإنما هي تستلزم تحريره من استعباد الطغاة المحليين « فمعنى الحرية لا يعني فقط التحرر من الأمم الأخرى، بل يعني أيضًا التحرر من جبابرة الأمة نفسها.. وأكثر معارك الحرية في الدنيا لا تدور رحاها ضد أعداء من الخارج، بل ضد الحاكم الظالم داخل الأمة نفسها.. ومن هنا لا يمكننا الاطمئنان لمجرد أن رجال بلدنا هم الذين يحكمون، فما يجب أن يلاحظ هو: الشكل الذي يضعون فيه بلدكم هذه، والامتيازات التي يمنحونها لأنفسهم!.. » [٢]... « **والإسلام لا مكان فيه لديكتاتور، أو موضع قدم لحاكم مطلق** ».. **وحتى رسول الله** ﷺ « **لم يكن ثمة شيء في نظامه يعلو على النقد ويرتفع عن التطاول سوى الشريعة الإلهية وحدها.. وكذلك كان الحال في نظام الخلفاء الراشدين..** » [٣]!.. ولقد « كان الصحابة أكثر الناس حبًا للديمقراطية، وأشد الناس تمسكًا بالحرية الفكرية... ولم يكن الخلفاء يكتفون باحتمال نتائج الحرية الفكرية من قبل الناس، بل كانوا يستثيرون هممهم... وجاء التابعون فانتقدوا الصحابة وغربلوا آراءهم، وميّزوا أقوالهم... فلم يدع أحدٌ من الصحابة أنه لا يخطئ.. وأبو بكر هو القائل: « هذا رأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني، وأستغفر الله.. » وعمر هو القائل: « لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة » [٤]!

هكذا تناول المودودي قضية الحرية الإنسانية.. فرأى في الإسلام تحريرًا للإنسان من القيود والأغلال، ورأى في العبودية لله والاحتكام إلى حدوده الإطار الذي يحقق وسطية الإسلام في حرية الإنسان.. وأبرز من تجربة المسلمين ما يزكي في المسلم المعاصر روح المقاومة للاستعباد، خارجيًا كان أم داخليًا!..

---

(١) مبادئ الإسلام (ص ٦).

(٢) المودودي: فكره ودعوته (ص ١٤١، ١٤٢). و: المرجع ينقل عن رسالة المودودي: مقترحات دستورية، نظرة نقدية (ص ١٤، ١٥).

(٣) الحكومة الإسلامية (ص ١٩٧).

(٤) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ١٠٢، ١٠٣).

• **وفي الشورى**: وهي التطبيق لفلسفة الحرية الإسلامية على نظام الحكم ومؤسسات الدولة - علاوة على شؤون الأسرة والعلاقات الاجتماعية -... في هذه القضية كتب المودودي واجتهد « **كسياسي** » تتغير اجتهاداته بتغير الظروف والوقائع والملابسات... فهو في سنة (١٩٣٩م) - والحاكمية في الهند للجاهلية الكافرة استعمارًا إنجليزيًا وأغلبية هندوكية - يتبنى الفكر الدخيل على روح الإسلام، والذي زعم أصحابه - من فقهاء النظم الاستبدادية - أن الشورى غير ملزمة للحاكم!.. ذلك أن المودودي يومئذ، كان كافرًا بهذه الجماهير ومؤسساتها، يحلم بـ « الحاكمية الإلهية » التي يعطيها كل السلطات، فلم يقم وزنًا لمشورة « مجالس الشورى »، فكتب يقول: « ... وللأمير الحق أن يوافق الأقلية أو الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم، ويقضي برأيه.. »[1] ؟!..

لكن... بعد أن قامت باكستان، وأصبح لـ « حاكمية الجماهير » - ممثلة في « مجلس الشورى » - معنًى إسلاميًا، رجع المودودي عن رأيه هذا، وتبنى ودافع عن وجهة النظر الإسلامية القائلة إن الشورى ملزمة للحاكم.. فتساءل: « ما هي منزلة المجلس التشريعي - أهل الحل والعقد - الحقيقية في الإسلام؟.. هل هو مستشار لرئيس الدولة، وله - أي لرئيس الدولة - أن يقبل مشورة أعضائه أو يردها إن شاء؟ أم هو مقيد بما تتفق عليه آراء أغلبيتهم أو إجماعهم؟.. ».

ثم أجاب على هذا التساؤل، فقال: « **لا مندوحة لنا من أن نجعل الهيئة التنفيذية تابعة لآراء أغلبية أعضاء المجلس التشريعي..** »[2].

ثم رأيناه يؤصل وجهة النظر هذه إسلاميًا، فيكتب في معنى قول الله سبحانه لرسول ﷺ: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]:

« **إن الشورى من أفضل صفات المؤمنين.. وهي واحد من الدعامات الهامة التي يتأسس عليها طراز الحياة الإسلامية. وإدارة دفة أمور المجتمع بلا شورى ليست طريقة الجاهلية فحسب، بل هي خلاف صريح لقاعدة وقانون قرره الله وشرعه** »..

ثم يتساءل: « لماذا تحظى الشورى بكلّ هذه الأهمية في الإسلام؟ ».

---

(١) نظرية الإسلام السياسية (ص ٥٩).

(٢) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦).

ويجيب على هذا التساؤل قائلًا: « إن فصل إنسان برأيه الشخصي - دون اعتبار للآخرين - في مسألة تتعلق بشخصية أو أكثر ظلم وإجحاف. فلا حق لأحد أن يدبر الأمور المشتركة ويقضي فيها بطريقته الخاصة ورأيه الفردي، فالانصاف يقتضي للفصل في أمرٍ ما أن يؤخذ رأي جميع من يتعلق بهم هذا الأمر، وإن كان يتعلق بقطاع عريض من الناس فلا بد من التشاور مع ممثليهم الحقيقيين... إن اتباع الشورى في كل صغيرة وكبيرة هو الطراز المميز للحياة الإسلامية، ففي أمور المنزل وشؤونه يتشاور الرجل مع امرأته، فإذا ما كبر أطفاله وصاروا شبابًا أشركهم في المشورة، وكذلك الأمر في شؤون العائلة؛ حيث يتشاور عقلاؤها البالغون، فإذا تعسرت مشاورة كافة الأفراد في قبيلة أو عشيرة أو مدينة، يشكل منهم - بطريقة يتفق عليها - مجلس يضم كافة الممثلين الثقة الذين ينوبون عمن يهمهم الأمر للفصل فيما يعنُّ لهم من مشاكل. وكذا الأمر في المسائل التي تتعلق بشعب بأكمله؛ إذ يولى عليهم رئيس أو قائد برضاهم جميعًا، **فيشاور في أمورهم أهل الرأي ممن يثق الشعب بهم، ويبقى قائدًا ورئيسًا طالما أراده الشعب كذلك...**

إن قاعدة (وأمرهم شورى بينهم) تتطلب بذاتها، خمسة أمور:

أولها: أن ينال الناس الحرية الكاملة في التعبير عن آرائهم في أمور المجتمع التي تتعلق بهم وبحقوقهم ومصلحتهم، ويعلموا تمام العلم كيف يجري تصريف هذه الأمور. وأن ينالوا الحق الكامل في أن يزعوا ما يصدر عن أولي الأمر من خطأ وتقصير ويحتجوا عليه، فإن رأوا الخطأ لا يصلح ويستقيم عزلوا قادتهم وأولي أمرهم واستبدلوا غيرهم.

ثانيها: أن مسؤولية تصريف أمور المجتمع لا بد وأن تُلقى على كاهل من يتم تعيينه واختياره برضا الناس، وهذا الرضا لا بد وأن يكون حرًا...

ثالثها: أن يختار للتشاور مع القائد: أولئك الذين يحصلون على ثقة الشعب...

رابعها: أن يشير هؤلاء الممثلون بما يمليه عليهم علمهم وإيمانهم وضميرهم، وأن ينالوا حرية الرأي كاملة تامة...

خامسها: التسليم بما يجمع عليه أهل الشورى أو أكثريتهم، أما أن يستمع ولي الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى ثم يختار ما يراه هو نفسه بحرية تامة، فإن الشورى في هذه الحالة تفقد معناها وقيمتها. فالله لم يقل: « تؤخذ آراؤهم ومشورتهم في أمورهم »،

وإنما قال: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾، يعني أن تسير أمورهم بتشاور فيما بينهم، وتطبيق هذا القول الإلهي لا يتم بأخذ الرأي فقط وإنما من الضروري لتنفيذه وتطبيقه أن تجري الأمور وفق ما يتقرر، بالإجماع أو بالأكثرية... فالإسلام مع « حتمية تشاور قادة الدولة وحكامها مع المسلمين والنزول على رضاهم ورأيهم، وإمضاء نظام الحكم بالشورى » [١].

هكذا، اجتهد المودودي، على ضوء الظروف والملابسات، فعدل عن رأيه القديم - بعدم إلزام الشورى - إلى الرأي المتسق مع روح الإسلام ومنطقه - إلزام الشورى لأولي الأمر في الدولة الإسلامية.

• **وفي حرية التجمع الحزبي**: وهي قضية جزئية وفرعية من جزئيات وفروع العمل السياسي لكنها تثير لغطًا وجدلًا في صفوف كثير من الإسلاميين، حتى لقد جعل بعضهم معايير الحكم فيها: « الحلال » و « الحرام ».. وهي لذلك تستحق أن نستطلع فيها رأي الأستاذ المودودي !..

لقد تغير رأي المودودي بالنسبة لحق المسلمين في التمايز بالتنظيم الحزبي، وتعدد التنظيمات الحزبية في المجتمع الإسلامي، من « الرفض » إلى « القبول »، فبرهن بذلك - دون أن يعلن - على أن القضية هي من شؤون السياسة، التي ترتبط بالظروف والملابسات والرأي، وليست من أصول الدين التي ينحصر الاستدلال عليها في ميدان « النصوص » و « المأثورات » !..

فهو في سنة (١٩٣٧م) قبل تأسيس جماعته (الجماعة الإسلامية) - لم يكن لديه حزب ينتمي إليه.. وفي ذات الوقت كان رافضًا لمناهج وتوجهات الأحزاب القائمة - وفي طليعتها « حزب المؤتمر » و « حزب الرابطة الإسلامية ».. ويومئذ كان رأيه ضد التعددية الحزبية، يدافع عن الرأي الذي يتبناه إسلاميون ضيقو الأفق، يخدمون الاستبداد - دون أن يشعروا - بعدائهم لحرية الأمة في التعددية الحزبية، بدعوى أن الواجب يقضي بالاكتفاء بحزبٍ واحد يجمع الأمة هو حزب الله ؟!..

دافع المودودي - عندما رفض الأحزاب القائمة، ولم يكن له حزب ولا جماعة منظمة - عن هذا الرأي، وكتب يقول: « ... فلو أردنا أن ننظم أمور حياتنا السياسية والاقتصادية طبقًا لذلك النظام الذي أقره الإسلام فلن نكون بحاجة إلى الانقسام إلى

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ٩٢، ٩٤، ٢٠٥).

أحزاب مشتتة، فحزب واحد - حزب الله - يكفي لكل شيء. ففي ظله لن يكون هناك صراع من أجل صالح أصحاب رؤوس الأموال أو صالح العمال، أو بين مُلّاك الأراضي والزراع، أو بين الراعي والرعية، فسوف توجد بين هؤلاء جميعًا أصول التوافق والعمل المشترك... فلِمَ لا نحاول أن نوجد الانسجام بين مختلف طبقات أمتنا طبقًا لهذه الأصول؟ لماذا تمضي خلف أولئك الذين لا يملكون ما لدينا من أصول، وأولئك الذين أضرمت فيهم نيران صراع الطبقات؟!.. »[1].

وعلى ذات الدرب كان لا يزال سائرًا في سنة (١٩٣٩م)، فتحدث عن تصوره لمجلس الشورى الإسلامي قائلًا: « إن أعضاءه لا يمكن أن ينقسموا جماعات وأحزابًا، بل يبدي كل واحد منهم رأيه بالحق بصفته الفردية، فإن الإسلام يأبى أن يتحزب أهل المشورة ويكونوا مع أحزابهم سواء كانت على حق أو على باطل... »[2]؟!

صحيح أن المودودي، في تلك المرحلة، كان يدرك الأهمية العظمى لوحدة المسلمين في الهند، فوحدتهم هذه كانت بالنسبة لهم طوق النجاة من الاستعمار الإنجليزي الغارب، ومن السيطرة الهندوكية التي تلوح في أفق السماء الهندية... وكان مدفوعًا بكراهية شديدة لأسلوب حياة الغرب الاستعماري، والتنظيم الحزبي قسمة أصيلة في الليبرالية الغربية... لكن هذه العوامل المشروعة لا تبرر هذا الرأي الذي حبذه في هذا الموضوع، فهو - على سذاجته - ليس السبيل لوحدة الأمة، **وإنما سبيل هذه الوحدة هو الاتفاق على الأصول، والاجتهاد من خلال التعددية في الفروع والسبل التي تبلغ بالأمة تحقيق هذه الأصول**..

ولقد رجع المودودي بعد ذلك، عن رأيه هذا.. ففي سنة (١٩٥٢م) دافع عن حق الأمة في التعددية الحزبية، باعتبارها التجسيد العملي لحريتها في « إبداء الرأي والمبدأ ».. وكتب يقول: « إن كل طائفة من طوائف البلاد إذا كانت لا توافق آراؤها آراء الأمة الإسلامية، لا تحول الدولة الإسلامية دون إظهارها آراءها. وأما إذا حاولت نشر أفكارها وحمل الجمهور عليها بالطرق الإرهابية والعمل على قلب نظام البلاد بالقوة، فهناك تؤاخذها الدولة وتجازيها على أعمالها.. »[3].

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٨٠).
(٢) نظرية الإسلام السياسية (ص ٦٠). (٣) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٦، ٧).

فهو مع حرية اختلاف « الجماعة » مع الدولة، وحق « الجماعة » في التعبير السلمي عن الرأي والمبدأ... فإذا ما عرض - في مناسبة أخرى - للحديث عن « حقوق الإنسان »، وجدناه يفرد فقرة خاصة لحق الإنسان في « حرية التجمع » الحزبي.. يقول فيها: « **إن حرية الاجتماع هي النتيجة المنطقية لحرية التعبير. وبما أن القرآن قد أوضح كثيرًا أن اختلاف الآراء حقيقة ملازمة للحياة الإنسانية، فأنّى له أن لا يعترف بحركة صاحب الرأي بين الناس؟ فمن الممكن أن تظهر بين الأمة، التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة مدارس مختلفة يتقارب دعاتها على أي حال فيما بينهم** ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، **وحيث إن هناك فرقًا بين التصورات التفصيلية لمفاهيم « الخير » و « المعروف » و « المنكر »، فإن المتحدين على نظرية واحدة في الأمة قد تتشكل بينهم - على هذا الأساس - مدارس فكرية مختلفة، وجماعات وأحزاب متعددة، ومن ثم تظهر جماعات تختلف فيما بينها باختلاف آرائها في النظريات السياسية والقانونية والفقه وما إلى ذلك. فالسؤال إذن: هل من حق الجماعات التي تختلف فيما بينهما في وجهات النظر، أن تنال حرية الاجتماع في ظل الدستور الإسلامي وميثاق الإسلام الخاص بحقوق الإنسان؟ لقد ظهر هذا السؤال أمام سيدنا علي ﷺ بظهور الخوارج، واعترف لهم بحقهم في حرية الاجتماع، وكان فحوى كلامه لهم: إنكم أحرار طالما لم تجردوا سيوفكم لتفرضوا نظريتكم على الآخرين كرهًا..** » [١].

ففي هذا النص الصريح والواضح والحاسم ينحاز المودودي إلى حق الأمة والإنسان في التعددية الحزبية، ولا يراها منافية للاتفاق على الأصول والكليات، وهو يستبعد من هذا النطاق تلك الجماعات الإرهابية التي تسعى لفرض آرائها على الآخرين بـ « الإكراه »، وكذلك الأحزاب « التي تدنس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية » [٢].

وهو فيما انتهى إليه، من الإيمان بالتعددية الحزبية، وحق الأمة في هذه التعددية إنما كان مستجيبًا لضرورات العمل السياسي في مجتمعه الباكستاني، ومتسقًا مع ما قرره الإسلام، ودافع عنه المودودي؛ من الاعتراف للأمة بـ « حاكمية شعبية » في المجال الأوسع من شؤون السياسة في المجتمع، خصوصًا وأن « حاكمية الشريعة » لم تصادر حق الأمة في هذه التعددية الحزبية، إنما تركته - مع أمثاله ليتقرر الرأي فيه وفق

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ١٨٧).
(٢) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٢٩٤).

« مصلحة الأمة ».. وما رآه المسلمون حسَن فهو عند الله حسن، كما قرر الأصوليون والفقهاء!..

• **وفي الانتخابات.. والترشيح للمناصب العامة:** في سنة (١٩٤٠م) وقبل تأسيس « الجماعة الإسلامية » - حزب المودودي - كانت حملته عنيفة ومركزة ضد « حزب المؤتمر »، يشكك في قيمة « الحاكمية » التي تمثلها الهيئات والمجالس التي تتمخض عنها انتخابات يسيطر على معركتها هذا الحزب وأمثاله من الأحزاب القومية العلمانية الديمقراطية.. صحيح أنه لم يوجه الهجوم إلى الانتخابات في ذاتها، وإنما شكك في ثمرتها، وفي قيمة هذه الثمرة بسبب جهالة الناخبين، وغيبة المعايير الصحيحة للاختيار، وغلبة التأثير للوسائل غير المشروعة في عملية الانتخاب.. « .. فالسلطة في الحكومات الديمقراطية لا ينالها إلا من رضي عنه الجمهور ووضعوا ثقتهم فيه، فإن لم تكن العقلية الإسلامية والفكرة الإسلامية تغلغلتا في عروق الناخبين وامتزجتا بلحومهم ودمائهم، وإن لم تكن الأخلاق والسجايا الإسلامية الزكية مهوى أفئدتهم ومقصد آمالهم، وإن لم يكونوا مستعدين للاستسلام والخضوع لذلك العدل الإلهي النزيه وتلك المبادئ الثابتة الراسخة، التي هي قوام الدولة الإسلامية وقطب رحاها، **إن لم يكن الجمهور متصفًا بهذه المزايا، فلا يمكن لمسلم تقي صادق النزعة كامل الإيمان أن يُنتخَب عضوًا في مجالسهم النيابية والتشريعية بأصواتهم وآرائهم!..** »[1].

ولقد كان المودودي، بهذا الموقف، صوت « المثقف » الفاضل الذي يرى الانتخابات - في جمهور متخلف ومشدود إلى المصالح الدنيوية والمادية الآنية - غابة لا تصلح لسكنى « المفكرين ». فعبر عن رفضه للوضع كله بتعليق صلاح الانتخابات على « شروط مثالية »، يستحيل أن تتوافر في « العامة والجمهور » في مثل المحيط الذي كتب فيه!..

فلما قامت باكستان، وانغمس المودودي في العمل السياسي أكثر فأكثر.. وكان لديه أداة حزبية منظمة - « الجماعة الإسلامية » - تسهم في المعارك الانتخابية.. زاد تقديره للانتخابات كسبيل من سبل اختيار القادة وممثلي الأمة المؤتمنين على الإصلاح والتغيير. وفي ذات الوقت لم يغفل عن الدعوة إلى ترقية الجمهور وتوعيته، وتنقية العملية الانتخابية من السلبيات.. فكتب في سنة (١٩٥١م) يقول: « **إنه لا سبيل للتغيير، في**

---

(١) منهاج الانقلاب الإسلامي (ص ٩٥).

نظام ديمقراطي، غير الخوض في معارك الانتخابات»؛ ولذلك فإن من الأهمية بمكان «أن نربي الرأي العام في البلاد، ونغير مقياس الناس في انتخابهم لممثليهم، ونصلح طرق الانتخاب ونطهرها من اللصوصية والغش والتزوير، ثم نسلم مقاليد الحكم والسلطة إلى رجال صالحين يحبون أن ينهضوا بنظام البلاد على أسس الإسلام الخالص»[١]..

كتب المودودي ذلك سنة (١٩٥١م).. وكانت باكستان تشهد انتخابات برلمانية أسهم فيها المودودي وجماعته بمساندة أقرب المرشحين إلى مواقف الجماعة وأفكارها..

لكن.. ظلت الانتخابات، كعمل سياسي، موضع تساؤل داخل «الجماعة الإسلامية».. تشكك البعض في جدواها، وفي صواب الاشتراك فيها.. حتى لقد ثار الخلاف بشأنها سنة (١٩٥٧م)، وأسفر هذا الخلاف عن استقالة عدد من أعضاء الجماعة لمعارضتهم الانغماس في السياسة والإسهام في الانتخابات[٢]!..

- أما القضية الثانية المرتبطة بالانتخابات، والتي اتخذ فيها المودودي موقفًا غريبًا، فهي قضية «الترشيح».. فمن البديهي أن أي نظام انتخابي لا بد فيه من «مرشحين» يتقدمون بترشيح أنفسهم، سواء أكانوا أفرادًا بمبادرات ذاتية، أو منظمين حزبيين يتقدمون بترشيح أنفسهم داخل أحزابهم، ثم تتقدم الأحزاب بترشيحهم كي ينتخبهم الناخبون ممثلين للأمة في مجالس الشورى والبرلمانات.. فالانتخابات دون «ترشيح» لتمثيل الأمة أمر غير متصور... ومع ذلك، فلقد رأينا المودودي يزكي الانتخاب، سبيلًا لتمثيل الأمة في مهام التغيير والإصلاح، وفي ذات الوقت يعارض «الترشيح»، لا في الانتخابات فحسب، بل وفي تولي المناصب العامة بإطلاق!..

ولقد كان الرجل في هذا الموقف البادي الغرابة أسيرًا «للمنهج النصوصي».. والذي جعله في هذه القضية - رغم تمتعه بملكة اجتهادية ملحوظة - يقف عند «ظاهر النص» لا يتعداه.. فهو يقول: إنه «**لا يُنْتَخَبُ للإمارة أو لعضوية مجلس الشورى أو لأيِّ منصب من مناصب المسؤولية من يرشح نفسه لذلك أو يسعى فيه سعيًا ما، فإن النبي ﷺ قال: «إنا والله لا نولي هذا العمل أحدًا سأله أو حرص عليه»**[٣]... وقال ﷺ: «**إن أخونكم**

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٨٨)، وانظر كذلك: تدوين الدستور الإسلامي (ص ٢٩٠).

(٢) المودودي: فكره ودعوته (ص ٢٧).

(٣) نظرية الإسلام السياسية (ص ٥٩). و: الحديث رواه البخاري ومسلم وابن حنبل.

عندنا من طلبه » (١)**.. فمن هذه الصفة ما يمكن أن نجعله من مواد دستورنا العملية بكل سهولة؛ وذلك أن نعتبر غير أهل للانتخاب من طلب المنصب مثلًا.. »** (٢).

قال المودودي ذلك، دون أن يبين لنا كيفية اختيار الأمة لممثليها، في واقع شعوب تعدادها عشرات الملايين - بل وأمة إسلامية تبلغ الألف مليون - كيف يميز الناخبون ممثليهم دون ترشيح ؟!.. **ولقد كان المنتظر ممن يملك ملكة اجتهادية، كملكة المودودي، أن يقول لنا عن الحديث الذي استند إليه مثلًا:**

• إن ذلك التشريع قد يكون خاصًا بمجتمع المدينة ودولتها، فرعيتها معروفة للرسول ﷺ وباستطاعته وكبار الصحابة أن يختاروا أكفأ العناصر للمناصب العامة، دون ترشيح..

• أو أن هذا النص خاص بواقعة محددة، وطالب للولاية بذاته.. وليس تشريعًا عامًا.. فالحديث رواه أبو موسى الأشعري، ويقول في مقدمته: « دخلت على النبي أنا ورجلان من نبي عمي، فقال أحد الرجلين: يا رسول الله، أمّرنا على بعض ما ولّاك الله ﷻ، وقال الآخر مثل ذلك. فقال الرسول ﷺ: « **إنا والله لا نولي هذا العمل أحدًا سأله، ولا أحدًا حرص عليه** ».

فمن الجائز أن قصد الرسول ﷺ، الامتناع عن تولية هذين الرجلين بعينهما؛ لأنه كان يعرف حرصهما - وفي الحرص معنى الطمع - على هذه الولاية !.. وقد يكون في هذا الأسلوب النبوي - الذي عمم، ولم يخصص - آية من آيات الأدب النبوي، لم يشأ أن يجرح الرجلين بإعلانه عدم صلاحهما للإمارة، فتحدث عن أن طالب المنصب لا يليه !..

فإزاء هذا النص، وكل نص، لا بد من الاحتكام إلى العقل والفطرة..

وهنا يسأل الإنسان نفسه: كيف لأمة أن تميز ممثليها دون « ترشيح » ؟!..

• إن تكوين الأحزاب - ويدخل فيها الجماعة الإسلامية - هو « ترشيح » من أعضاء الجماعة والأحزاب، يتقدمون به معلنين استعدادهم لتحمل المسؤوليات العامة..

• والتقدم للمسابقات العلمية والإدارية، والتطوع في الجيش، والخروج للجهاد.. كل ذلك « ترشيح » يبرز به الإنسان ذاته، ويعلن عن استعداده لحمل الأمانة والمهام العامة..

---

(١) رواه أبو داود.

(٢) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٢٩٩).

• والكائنات غير الإنسانية عندما أشفقت من حمل « الأمانة »، برز لها الإنسان فحملها، وكان موضع ثناء الذات الإلهية..

• ومن الأساليب الشائعة والمألوفة في السيرة النبوية وأحداث عصر البعثة، قول الرسول في مواطن كثيرة: **من يكفيني هذا الأمر؟**... فيبرز من يرشح نفسه للمسؤولية... **من يبارز عدو الله هذا؟** فيتقدم من « يرشح » نفسه للمبارزة... وفي مواطن أخرى كانت الحاجة وكان المقام يدعو الصحابي إلى البروز الذاتي، فيرشح نفسه للمهمة، ويقول لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، دعني أصنع.. كذا... وكذا.... إلخ.. إلخ...

• ثم ما لنا لا ننظر في القرآن، وهو يشهد لهذا الأمر الفطري، الذي لا يستغني عنه مجتمع، صَغُر أم كَبُر، ففي قصة سليمان مع من سخرهم الله له.. كان يسأل: من ينهض بهذه المهمة، فيبرز « المرشحون »!.. ﴿ قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ۝ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ۝ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴾ [النمل: ٣٨ - ٤٠].

ولم يقل سليمان إن هذه المهمة لا يتولاها من رشح نفسه لها، ونافس غيره عليها!.. فليس هناك من عمل - فكري أو عملي - وليس هناك من مجال - صَغُرَ أو كَبُرَ - وليس هناك من شعب إلا و « الترشيح » سبيل من السبل المقدمة والضرورية كي يميز الجمهور « الصفوة والخاصة والنخبة » عن « العامة » تمهيدًا لاختيار ممثلي هذا الجمهور الذين يعهد إليهم بالمهام العامة، وفق اللوائح والقوانين والدساتير!.

* * *

تلك هي صفحة فكر الأستاذ المودودي عن « الديمقراطية »، وما بينها وبين نظريته المحورية في (الحاكمية الإلهية) من علاقات.. وبها نستبين حقيقة موقف الرجل من الديمقراطية.. **فهو قد رفض مؤسسة الدولة الديمقراطية، القائمة على حكم الأغلبية، لا رفضًا منه للديمقراطية، لذاتها، وإنما لأن هذه المؤسسة - في ظروف الهند - حيث تتعدد القوميات - والقومية الإسلامية أقلية في العدد - ستؤدي إلى دوام الحكم والحاكمية بيد الأغلبية الهندوكية، واستبعاد الأقلية المسلمة عنه دائمًا، وذلك لدوام ارتباط الأغلبية**

بالأصول الحضارية القومية، وما بينها وبين الأقلية المسلمة من عداوات وصراعات وثارات.. ولانعدام المعايير الواحدة التي تحكم قيم « الخير » و « الشر » و « الحلال » و « الحرام » عند كلٍّ منهما.. فموقف المودودي، في حقيقته، هو رفض لتوظيف المؤسسات الديمقراطية في غير موضعها، وليس رفضًا للديمقراطية في ذاتها، فهو نفسه يقول: « إنه لا يمكن لعاقلٍ أن يعارض الديمقراطية »... كما استبان لنا أن الرجل لم يزعم أن الخلاف بين الشورى الإسلامية وبين الديمقراطية، بمفهومها الغربي - هو خلاف كلي، فلقد تبنى الوسائل والمؤسسات التي استقرت كسبل لتحقيق الديمقراطية في الحضارة الغربية.. ونبّه على أن الخلاف بين « ديمقراطيتنا الإسلامية » وبين الديمقراطية الغربية لا يعدو جزئية محددة، هي أن حاكمية الشعب وسلطاته في الإسلام، محكومة بمقاصد الشريعة وحدودها، وهي التي تتمثل فيها حاكمية اللّه سبحانه وتعالى.. أما في الديمقراطية الغربية فإن الحاكمية الشعبية مطلقة العنان، لتحررها بالعلمانية من شريعة السماء.

* * *
* *
*

القومية

إن مبادئ القومية تتناقض تمامًا مع مبادئ الإسلام !.. وهي في حد ذاتها تخالف الشرائع الإلهية !.. إنها ينبوع للفساد والذعر والشر في هذه الدنيا !.. إنها لعنة اللّه الكبرى !.. إنها أمضى سلاح في يد الشيطان !.. إن اجتماع كلمتي: « مسلم » و « قومي » أمر عجيب جدًا !.. وحين تدخل القومية إلى عقول وقلوب المسلمين من طريق، فإن الإسلام يخرج من طريق آخر ؟!..

• إن القومية التي نعارضها هي قومية: « الويل للمغلوب » ! و « الغاية تبرر الوسيلة » ! و « لا مكان للضعيف تحت الشمس » !..

أما إذا أريد بالقومية: الجنسية فهي أمر فطري، لا نعارضه.. أو: انتصار الفرد لشعبه، فنحن لا نعارضها كذلك.. أو: الاستقلال القومي، فهو هدف عظيم !..

والعالمية لا تنافي القومية، بمعنى حنين الإنسان إلى قومه، وحبه لوطنه، وعمله في سبيل إسعاده ورقيه.. والتمايز القومي للبشر، هو من مستلزمات الفطرة الباقية الخالدة، التي يهدف الإسلام إلى الحفاظ عليها ؟!..

المودودي

* * *
* *
*

يظن كثيرون أن الأستاذ المودودي قد رفض « القومية » رفضًا مطلقًا، ورأى فيها، بإطلاق، فكرًا غربيًا وافدًا، فرفضه ووجه إلية ما وجه إلى الحضارة الغربية من انتقادات..

والذين يظنون هذا الظن، ويشيعونه في صفوف الإسلاميين تسعفهم نصوص للرجل يجتزئونها، وأهم وأخطر من اجتزائها فإنهم يعزلونها عن الملابسات الواقعية التي كتبت فيها ولها.. وذلك فضلًا عن أنهم لا يعرضونها مقرونة ومقارنة بنصوصه الأخرى التي كتبها في نفس الموضوع، لتكتمل نظرته ونظريته في هذا المقام.. ويشهد الله أن كل الإسلاميين الذين يصبون جام غضبهم اليوم على الرابطة القومية - والقومية العربية على وجه الخصوص - حتى لتكاد تتماثل مواقفهم منها مع مواقف الحركة والدعوة الشعوبية القديمة - إنما هم ضحايا هذا المنهج القاصر في قراءة ما كتب المودودي في هذا الموضوع !..

لقد وقف هذا البعض - من أصحاب هذه القراءة المنقوصة والمبتورة - عند قول المودودي: « إن قواعد المدنية الغربية هي:

١ - العلمانية، أو اللادينية Sacularism.

٢ - **والقومية** Nationalism.

٣ - والديمقراطية Democracy.

وعند رفضه لهذه القواعد الثلاث - ومنها القومية - وإعلانه البدائل الإسلامية لها في قوله: « ونحن نقدم مبدأ: التسليم لله وطاعته بديلًا عن العلمانية.

ونقدم مبدأ: الإنسانية العالمية، بديلًا عن القومية المحدودة الضيقة.

ونقدم مبدأ: سيادة الله، وخلافة المؤمنين، بديلًا عن مبدأ سيادة الشعب أو حاكمية الجماهير »[1].

ومروا مرور الكرام على القيد الذي قيد الرجل به إطلاق « القومية »، عندما حدد في هذا النص، أن القومية التي يرفضها - والتي عرفها الغرب - هي « المحدودة الضيقة ».. كما عزلوا رفضه لها عن السياق الذي جاء فيه هذا الرفض.. وهو سياق يحدد أن القومية المرفوضة هي القومية بالمعنى الغربي، تلك القومية العَلمانية، المقطوعة الصلات

---

(١) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ٩، ٣١).

بالدين، والتي تنفي حاكمية الشريعة لحساب إطلاق العنان لحاكمية الجماهير!..

ثم هم يذهبون فيجمعون من كتابات الرجل تلك النصوص التي كتبها ضد هذا المفهوم الغربي للقومية، والذي روجه الاستعمار الإنجليزي والفكر التغريبي في الهند، وتبناه فيها « حزب المؤتمر »، ذو الأغلبية الهندوكية... ولقد أسعفتهم للرجل نصوص كثيرة تسفه القومية - بهذا المعنى وهذا المفهوم - وتصب جام غضبه عليها.. فسلطوا الأضواء عليها، وأذاعوها بين الإسلاميين.. وذلك من مثل قوله:

« إن مبادئ القومية تتناقض تمامًا مع مبادئ الإسلام!.. وهي في حد ذاتها تخالف الشرائع الإلهية!.. إنها ينبوع للفساد والذعر والشر في هذه الدنيا! إنها لعنة الله الكبرى!.. إنها أمضى سلاح في يد الشيطان يصيب به من ناصبوه وناصبهم العداء منذ الأزل؟!.. إن اجتماع كلمتي « مسلم » و « قومي » أمر عجيب جدًا؟!.. إن مصطلحي « المسلم - القومي » و « المسلم - الشيوعي » مصطلحان متناقضان، كما تقول: « الشيوعي - الفاشي » و « الاشتراكي - الرأسمالي » أو « الموحد - عابد الصنم »!...

إن القومية حين تدخل إلى عقول وقلوب المسلمين من طريق، فإن الإسلام يخرج من طريق آخر [١]؟!... إن المسلم الذي يريد البقاء مسلمًا عليه أن يؤمن ببطلان كل القوميات الأخرى، ولا يقيم لكافة صلات الأرض والدم وزنًا، أما من يرد الاهتمام بهذه الروابط والصلات، فعلينا أن نعرف أن الإسلام لم يخالط قلبه وروحه، وأن الجاهلية قد تمكنت من قلبه وعقله واستولت عليهما، وأنه سينفصل عن الإسلام وينفصل الإسلام عنه إن آجلًا أو عاجلًا؟!... إن الإسلام والقومية يتعارضان معًا من حيث روحيهما وهدفيهما.. فالمسلمون « حزب » لا « قوم »، والقرآن يرى البشرية كلها حزبين اثنين فقط، أولهما: « حزب الله »، وثانيهما: « حزب الشيطان »!.. ومن خصائص الدولة الإسلامية (الدولة الفكرية) التي تمتاز بها عن غيرها أنه ليس لعنصر القومية حظ في إيجادها وتركيبها... ولو كان ثمة عدو لدعوة الإسلام - بعد الكفر والشرك - فهو شيطان الجنس والوطن؟!.. » [٢].

نعم... لقد كتب المودودي هذه العبارات الحادة والعنيفة والإثارية، والتي يخيل

---

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١٥٣، ١٦٩، ١٧١، ١٧٤). و: الحكومة الإسلامية (ص ١٤٠).

(٢) الحكومة الإسلامية (ص ١٤٩، ١٥٩، ١٦٥)، و: منهاج الانقلاب الإسلامي (ص ٧١).

لقارئها أن الرجل قد رأى في مبحث القومية وموضوعها ما يراه المسلم في أصول العقائد وأركان الدين، فاستخدم في نقضها والهجوم عليها ووصفها مصطلحات الكفر والشرك والخروج من الإسلام.. ونسي أو تناسى أن مبحث القومية « سياسي - اجتماعي »، فهو - مهما اختلفت فيه المذاهب والآراء - من مباحث الفروع، التي تقاس وتوزن بمعايير « الضرر » و « النفع » و « الخطأ » و « الصواب » وليس بمعايير « الكفر » و « الإيمان » ؟!...

لقد كتب المودودي هذه العبارات، وتناثرت في صفحات كتبه عبارات أخرى مماثلة، من مثل قوله: « **إني أقول للمسلمين بصراحة: إن الديمقراطية - القومية - العلمانية تعارض ما تعتنقونه من دين وعقيدة.. إن الإسلام الذي تؤمنون به، وتسمون أنفسكم « مسلمين » على أساسه يختلف عن هذا النظام الممقوت اختلافًا بينًا، ويقاوم روحه، ويحارب مبادئه الأساسية، بل يحارب كل جزء من أجزائه، ولا انسجام بينهما في أمر مهما كان تافهًا؛ لأنهما على طرفي نقيض. فحيث يوجد هذا النظام فإننا لا نعتبر الإسلام موجودًا، وحيث وجد الإسلام فلا مكان لهذا النظام !..** »[1].

تلك نماذج مما كتب المودودي في نقض القومية، بل - إن شئنا الدقة - في « هجائها » !.. ولهذه النماذج اختار الذين اجتزأوها، وسلطوا عليها - وحدها - كل الأضواء، وذلك بعد أن عزلوها عن ملابسات كتابتها، و « الخصوصية » التي أفرزتها، فشوهوا فكر الرجل، وطمسوا أغراضه ومراميه.. فضلوا وأضلوا كثيرًا بهذا المنهج المعيب والقراءة المنقوصة لما كتب المودودي في هذا الميدان !..

ولذلك، فإن كشف الغموض واللبس، ومن ثم البلبلة، التي أحاطت وتحيط بفكر المودودي هنا، لا بد له من إلقاء الأضواء على عدد من الحقائق الأساسية..

• لقد صاغ الأستاذ المودودي فكره السياسي، الذي أفاض فيه الحديث عن « القومية » - كما سبقت إشارتنا - ما بين سنة (١٣٥٦هـ/١٩٣٧م) وسنة (١٣٦٠هـ/١٩٤١م).. وفي هذه الفترة الزمنية كانت الهند تغلي بـ « الثورة الوطنية الديمقراطية » ضد الاستعمار الإنجليزي، وكان « حزب المؤتمر » الهندي - ذو الأغلبية الهندوكية - قاعدة وقيادة - يسعى للحصول على الاستقلال، وإقامة الهند الموحدة،

---

(١) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ٤١، ٤٢).

على أساس أن الهند تكون « قومية واحدة »، لأنها « وطن واحد ».. ولقد تبنى « حزب المؤتمر » « العلمانية »، باعتبارها الحل الأمثل في بلد تتعدد فيه الديانات.. وضم هذا الحزب في عضويته « الوطنيين » الهنود، على اختلاف دياناتهم؛ لأنهم اعتبروا « وحدة الوطن » السياسية، أرضًا صالحة للقول بقيام « قومية سياسية واحدة » في شبه القارة الهندية.. قومية « سياسية » « علمانية »، بالمفهوم الغربي للقومية، تعلّمها مثقفو الهند على يد مفكري الغرب، بواسطة الإنجليز..

وفي مواجهة هذا التوجه القومي، الذي يمثله « حزب المؤتمر »، تزعم المودودي تيار القومية الإسلامية، لا بمفاهيم « حزب الرابطة الإسلامية »، الذي أراد دولة لمسلمي الهند، قومية علمانية بمفاهيم قريبة من مفاهيم « حزب المؤتمر » الغربية، وإنما بمفاهيم إسلامية تخالف المفاهيم الغربية لهذه المصطلحات.. وكان الرجل واضحًا في أن عداءه هو لهذا المفهوم الذي يتبناه « حزب المؤتمر » لـ « القومية »: القومية السياسية التي تجمع كل سكان الهند...

ولقد حدد « النسب الغربي » - الإنجليزي - لهذه القومية التي ناصبها العداء فقال: « إن كل إنسان يعرف أن الحركة الوطنية الهندية الحالية نشأت مباشرة نتيجة للتعليم الإنجليزي، فالمعارضون والمؤيدون « كلاهما » يعترفون بهذه الحقيقة، فقد تلقى الهنود العلم داخل جامعات أقامتها الحكومة الإنجليزية، وتلقوا داخلها علوم التاريخ والسياسة والاقتصاد، وعن طريق اللغة الإنجليزية وصلت الأفكار الغربية إلى الهنود، وتدريجيًا ظهر فيهم الشعور السياسي الذي بث فيهم رغبة الاستقلال وتكوين حكومة حرة، وبعد خمسين سنة تقريبًا.

وبعد الانصهار داخل بوتقة هذه المؤثرات الجديدة، وحين بدأت رغبة حصولهم على الاستقلال السياسي تشتعل بداخلهم، بدأ معلموهم الإنجليز أنفسهم يرسمون لهم طريقًا للتنفيس عن هذه الرغبة، فأول شخص جاءته فكرة إنشاء « حزب المؤتمر الهندي » Congress Indian National كان إنجليزيًا يدعى مستر هوم Mr. Hume. فقد واتته في البداية فكرة إنشاء مجرد جمعية في كل مقاطعة تضم العقول السياسية الهندية لتبادل الأفكار والآراء، حتى يكون للحكم فرصة للوقوف على رغبات ومطالب محكوميهم... وهكذا تم تأسيس حزب المؤتمر سنة (١٨٨٥م)... **وكانت القومية الوطنية وفكرة**

القومية الواحدة هي العنصر الأول، وأساس قيام هذه الحركة.. فلقد كان رجال السياسة الإنجليز.. يفترضون أن أهل الهند أمة واحدة، كما أن أهل إنجلترا أمة واحدة... وكانوا يعتبرون ما بين الهنود من اختلاف.. مجرد فروق مختلفة لأمة واحدة.. ولقد وجد هذا الفهم ترحيبًا طبيعيًا لدى الأغلبية الهندوكية ؟!..

ومن هنا كان التوجه القومي للتيار « الوطني » الهندي ساعيًا إلى **إقامة حكومة حرة، ذات خصائص ثلاث:**

أولًا: دولة وطنية (أي قومية) National State بمعنى الاعتراف بجميع مواطني الهند كأمة واحدة، ورفض فكرة كونهم أممًا متعددة.

ثانيًا: دولة ديمقراطية Democratic State بمعنى الاعتراف بأن جميع سكان الهند يمثلون مجموعة واحدة يطبق عليها مبدأ تحقيق رأي الأغلبية.

ثالثًا: دولة علمانية Secular State بمعنى أن الدولة لا تعترف بأديان الأمم المختلفة بالهند.. ».

ثم استطرد المودودي فتساءل قائلًا: « وعلينا الآن أن ندقق في نوعية هذه الدولة أساسًا، هل يمكن لنا كمسلمين، أن نجعل من مثل هذه الدولة هدفًا لنا ؟!هل يمكننا أن نعيش بداخل هذه الدولة كمسلمين؟! هل يجوز لنا أن نساهم في الجهاد والنضال من أجل إقامة مثل هذه الدولة ؟!.. »[١].

ولقد كانت إجابة المودودي على هذه التساؤلات بالنفي.. النفي الذي وجّه فيه وبه كل النقد وأمَرّه إلى « الدولة القومية الديمقراطية العلمانية ».. والذي صاغه في النصوص التي قدمناها، والتي أساء البعض تفسيرها، عندما عمموها على القومية بإطلاق؟!..

• ولما كان « حزب المؤتمر » هو الذي يسعى لإقامة هذه الدولة « القومية - الديمقراطية - العلمانية ».. ويجتذب المسلمين إلى صفوفه، فلقد تصدى له المودودي، وحاربه.. لا لأنه يسعى لتحرير الهند واستقلالها - فتلك مهمة أيدها المودودي وناضل في سبيلها - ولكن لأنه يريد الهند المستقلة « قومية واحدة » تحكمها الأغلبية - وهي هندوكية - وتسودها العلمانية - التي تستبعد خصوصية الإسلام كدين ودولة،

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٨٤ - ٨٦، ٩٣، ٩٤).

فضد هذا التوجه كتب المودودي عن الموقف من « حزب المؤتمر » يقول: « يتضح بجلاء من التحليل العلمي والواقعي للحركة الوطنية والقومية، وحركة تحرير الهند الوطنية، أنه لا يوجد أي قدر مشترك بيننا وبين هذه الحركة، إن موتنا هو حياتها، وموتها هو حياتنا، فلا يوجد بيننا وبينها أي اشتراك، لا في الأصول ولا في الأهداف، ولا في أسلوب العمل. يوجد اختلاف كلي تمامًا، اختلاف شديد لدرجة أننا لا نجتمع معًا على أية نقطة، إن التباين بيننا كتباين المشرق والمغرب »[١] !؟..

ولقد يكون مناسبًا، أمام كلمات المودودي هذه، أن نذكّر بما قدمناه عن الطابع « الإثاري والعاطفي والحاد » لأسلوب الرجل في بعض المناسبات.. تجرفه العاطفة إلى أبعد من موقعه الفكري الحقيقي، حتى ليساء فهمه أحيانًا كثيرة.. فهو هنا يعلن الخلاف الكلي والتام مع أصول وأهداف ووسائل حزب المؤتمر، حتى ليوحي بإهماله لقضية سعي حزب المؤتمر لإجلاء الإنجليز عن الهند، على حين، أن موقفه ليس كذلك، بل على العكس من ذلك.. فهو القائل - في نفس الفترة التاريخية - لكن بعبارات منضبطة: « لا يمكن أن نصطدم بحزب المؤتمر، فهدفنا كمواطنين هنود هو نفس هدف حزب المؤتمر - أي تحرير الوطن. ونحن نرى أننا سنتعاون في النهاية مع حزب المؤتمر من أجل هذا الهدف (الحرية). ولكننا في الوقت الحاضر نود أن نبقى فقط منفصلين عنه؛ لأننا نشعر بالحاجة الماسة إلى القوة الأخلاقية، والتنظيم الاجتماعي من أجل الحفاظ على مصالحنا كمسلمين... فإذا قام حزب المؤتمر بمزاولة نشاطه دون أن يتعرض لنا، فلا حاجة لنا للتصادم به أو العراك معه، فمشاعرنا وعواطفنا ستكون معه من أجل تحقيق **الأهداف الوطنية المشتركة**... »[٢] !

ولهذه الوقفة أهميتها في المنهج الذي بدونه لن يمكن فهم المرامي الحقيقية للمودودي... منهج مقارنة نصوصه في الموضوع الواحد.. وضبط عباراته العاطفية والإثارية بالأخرى المتميزة بالدقة في التعبير... وقراءة نصوصه في ضوء الخصوصيات التي أفرزتها...

• وهنا... علينا أن نسأل:

هل كان عداء الأستاذ المودودي « للقومية » عداء مبدأ؟ لتعارضها مع مذهب

---

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٢٥٥).

(٢) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٥٤).

الإسلام في بناء الدولة وسياسة الأمة؟ أم أن العداء قد ارتبط بالظرف الخاص الذي كان عليه المسلمون بالهند في ذلك التاريخ؟؟..

نحن نقول ولدينا الأدلة - أدلة الأستاذ المودودي ذاته -: إن عداءه للقومية لم يكن عداء مبدأ، فضلًا عن أن يكون مبدأ إسلاميًا، وإنما كان رفضًا لفكر سياسي رآه، في ذلك الظرف التاريخي، ضارًا بالمسلمين الهنود وبإسلامهم..

لقد كانت نسبة السكان المسلمين إلى سكان عموم الهند، في ذلك التاريخ، هي نسبة الربع إلى الثلاثة أرباع - كانوا ثمانين مليونًا - وكان معنى الدولة القومية الواحدة - دولة القومية الواحدة المفترض وجودها - التي تحكمها الأغلبية، وفقًا للديمقراطية، هو حكم الهنادكة وتحكمهم في المسلمين، بما وراء ذلك من إضرار بالمسلمين وبإسلامهم.. ولقد أفاض المودودي في الحديث حول هذا السبب الذي رفض لأجله « القومية »، وأعلن - كما سبقت إشارتنا - أن الأغلبية الهندوكية ليست من نوع « الأغلبية المألوفة » في الدول الديمقراطية المكونة من قومية واحدة، الأغلبية المؤسسة على الرأي، وعلى « الفروع »، والتي تتحول فيها « الأقلية » إلى « أغلبية » أو العكس؛ ذلك لأن التمايز بين الهنادكة والمسلمين ليس في « الرأي » حول قضايا سياسية فرعية وجارية، وإنما هو في « الأصول الحضارية الثابتة »، ومن ثم فستظل الأغلبية أغلبية أبدًا، وستظل الأقلية أقلية أبدًا.. وفي ذلك السيطرة الأبدية للهنادكة على المسلمين، بما يعني - تبعًا لظروف الهند - من إضرار بإسلام هؤلاء المسلمين ومقوماتهم الحضارية الخاصة...

ولقد أسس الساعون لصنع هذا المصير الذي يهدد الإسلام والمسلمين في الهند، أسسوه على وجود « قومية سياسية » واحدة في الهند جميعها، وقالوا: إن وجودها كافٍ لإقامة دولة ديمقراطية علمانية فيها.. فكانت هذه « القومية » بذاتها هدف نقد المودودي وعدائه الشديد؛ لأنها أساس الخطر الماحق الذي رآه محدقًا بأمته وبإسلامها..

ولدينا الأدلة من نصوص المودودي على هذا الذي نقول..

فالرجل، قد ميّز ما بين « القومية السياسية » القائمة على « وحدة الوطن »، دون وحدة الحضارة.. وبين « القومية الحضارية »، التي تؤلف بين جماعتها البشرية أصول حضارية واحدة.. فيرفض الأولى؛ لأنها هي التي كانت تجمع كل سكان الهند.. والتسليم بها، كأساس لبناء الدولة الديمقراطية، سيؤدي إلى تحكم الأغلبية الهندوكية في

المسلمين.. وهو - في ذات الوقت - يحبذ الثانية؛ لأن المسلمين في الهند، بمقياسها، قومية متميزة، ومن ثم فلا بد لهم من ذاتية سياسية متميزة، تمكنهم من الحفاظ على خصوصيتهم الحضارية وتنميتها... « فالنوع الأول من القومية يطلق عليه القومية السياسية Political Nationaílty أي مجموعة من الناس يجمعهم ناظم سياسي خاص يرتبطون به، ونتيجة لهذه الوحدة السياسية المجردة يعتبرون أمة. وليس من الضروري لمثل هذا النوع من القومية أن تتحد جميع أفكار ونظريات المنتمين إليها، أو تكون لديهم مثل متماثلة، أو لغة واحدة، أو أدب واحد، أو أي نوع من طرق الحياة المتشابهة، فهم رغم كل هذا، يمثلون قومية سياسية واحدة، رغم ورود الاختلاف في كل ما أوردنا جميعًا.. ».

ذلك هو النوع الأول من القومية - القومية السياسية - اللاحضارية -...

ويسلّم المودودي بأن هذا النوع من « القومية السياسية » ، هو وحده الذي يوجد في عموم الهند، ويربط سائر سكانها.. فبين هؤلاء السكان الهنود « توجد، بلا شك، أسس القومية السياسية »..

لكن المودودي يرفض أن تكون هذه هي القومية التي تربط الناس بالروابط الحقيقية، التي تجعل منهم كلًا واحدًا، يجوز أن تحكم جميعهم الأغلبية، دون أن تضار الأصول الحضارية والقيم والأخلاقيات والهوية والثوابت التي للأقلية.. فعند المودودي: أن « هذه القومية ليست القومية على الإطلاق !.. »؛ ذلك أن القومية الحقيقية، عنده هي « القومية الحضارية ».. إنها: النوع الثاني من القومية.. ما يطلق عليه: القومية الحضارية أو الثقافية Cultural Nationality وتضم هذه القومية أناسًا لهم دين واحد وأفكار واحدة، يتصفون بصفات أخلاقية واحدة، وينظرون إلى أهم شؤون الحياة نظرة مشتركة، مما يصبغ مظاهر حياتهم الحضارية والثقافية بلون واحد.

كما أنها تضم أولئك الذين يتحد لديهم معيار التحريم والتحليل، والحب والكراهية، والإعجاب والنفور، والذين يقدر بعضهم أحاسيس ومشاعر البعض الآخر، ويأنسون إلى عادات وخصائص بعضهم البعض، والذين وجدت بينهم رابطة الدم والقلب نتيجة للتزاوج فيما بينهم، ونتيجة لما بينهم من وحدة اجتماعية، والذين يحركهم نوع واحد من المثل التاريخية. وباختصار: الذين يشكلون جماعة واحدة، ووحدة متماسكة من الناحية الذهنية والروحية والأخلاقية والحضارة الاجتماعية، فلو ظهر بينهم التعصب

القومي فإنما يكون على أساس هذه القومية. كما أن من تضمهم هذه القومية ينمو بينهم فقط شكل قومي مشترك Joint National Type وفكرة قومية مشتركة joint National Idea وعن طريق حب هذا الشكل القومي المشترك، وعن طريق قوة هذه الفكرة القومية المشتركة تظهر « القومية »، وهذا هو ما يتطور فيما بعد ليشكل « القومية الذاتية » National Self تكون لدى الأفراد فيها استعدادات ذاتية للانجذاب إليها. وحين تكون هناك أية موانع، واقعية كانت أو خيالية، تقف في طريق نمو هذه القومية الذاتية فإن هذه العواطف تلتهب من أجل إزاحة هذا المانع، وتلك العاطفة هي الشيء الذي يطلق عليه اسم: « القومية ».

وكما نفى المودودي أن تكون « القومية السياسية » - الموجودة بالهند - قومية حقيقية.. فلقد قطع بأن ظروف الهند - الحافلة بقوميات متعددة - تنفي أن تكون بها « قومية حضارية ثقافية واحدة » [١]... ومن ثم فلا مجال للدعوة إلى بناء دولة قومية واحدة؛ لأن القومية الحقيقية الواحدة غير موجودة بين عموم سكان الهند.. ومن ثم فلا يمكن قبول هدف حزب المؤتمر « الذي يتمثل في قيام دولة وطنية جمهورية (ديمقراطية) علمانية، **كما أنه لا يمكننا أن نتحمل أو نستسيغ سياسته التي ترمي إلى القبض على السلطات السياسية تدريجيًا، ومساعدة الهنادكة لتكون لهم اليد الطولى على جميع أجزاء البلاد !..** » [٢].

فالعداء هو للقومية التي ستسحق مقومات المسلمين الحضارية؛ لأنها « قومية سياسية » فقط، لا وحدة حضارية بين الذين يطلب منهم أن يعيشوا في دولتها الوطنية الديمقراطية... ولو كان الحال غير ذلك، والهند قومية حضارية وثقافية واحدة، أو لو أن المسلمين فيها أغلبية لما عارض المودودي القومية...

لقد عارضها لهذا السبب... أما الإنجليز فكانوا نظريًا مع القومية الواحدة؛ لأنها جزء من فكرية حضارتهم.. « فرجال الإنجليز.. يفترضون أن أهل الهند أمة واحدة، كما أن أهل إنجلترا أمة واحدة... أما نحن فنرى أن هذا البلد الذي نعيش فيه توجد به قوميتان مختلفتان.. » [٣]... وحزب المؤتمر، ذو الأغلبية الهندوكية، والذي تسود فكريته مُثل

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ١٧١ - ١٧٣).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٦٠، ٢٦١). (٣) المرجع السابق (ص ٨٨، ١٤٥).

الحضارة الغربية، كان مع القومية الواحدة، ودولتها الواحدة، بحكم المصلحة أولًا، والفكر التغريبي المتفق مع هذه المصلحة ثانيًا..

ولقد كان المودودي صريحًا عندما وضع النقاط على الحروف، وأعلن أن رفضه للقومية الواحدة، ودولتها الواحدة قد نبع من **الحرص على القومية الحضارية للمسلمين** كي لا تسحقها الأغلبية الهندوكية الثابتة، **وأن هذا السبب في الرفض خاص بظروف المسلمين الهنود**.. فقال: « إن نظرية القومية التي أوردها الغربيون إلى بلادنا كانت نظرية الوطنية اللادينية، التي إذا اختلط بها مبدأ « القومية » أصبح ضغثًا على إبالة، **بحقنا على الأقل؛ لأن بلادنا الهندية ثلاثة أرباع سكانها من غير المسلمين**. فقد جعلنا مبدأ « القومية » - على أساس الوطنية - بين أمرين: إما أن نرتد على أعقابنا عن ديننا الإسلام، متحمسين لديانتنا الجديدة! أو نعيش في البلاد كافرين! أي خارجين على الوطن بموجب ديانة القومية والوطنية!.. »[1].

فالمرفوض - من المودودي - هو « القومية السياسية »؛ لأنها ليست قومية حقيقية.. أي ليست قومية حضارية وثقافية، تجمع بين أبنائها بروابط حقيقية وتوحدهم في الأعراف والتصورات والهوية والأصول والقسمات.. وإنما هي مؤسسة فقط على وحدة الأرض - الوطنية -... ولأن أغلبيتها الهندوكية ستظل ثابتة.. وفي الديمقراطية، التي تكون الحاكمية فيها للأغلبية، والاستبعاد للأقلية، سيحيق الخطر بالقومية الحضارية للمسلمين... وموقف المودودي هذا لا يمكن أن يقال عنه إنه ضد القومية، بل هو مع القومية الحقيقية، وضد اللاقومية ؟!..

• والمودودي، عندما رفض الدولة الواحدة، لعدم اتحاد الهند في القومية الحضارية، وحرصًا على القومية الحضارية الإسلامية.. لم يتجاهل وجود قومية حضارية هندوكية من حقها أن تحافظ على تمايزها هي الأخرى.. فتحدث عن وجود قوميتين في الهند.. « ففي هذا البلد الذي نعيش فيه توجد قوميتان مختلفتان... » وأعلن - مع رفضه لخطة حزب المؤتمر « جعل هذه الأقوام أو الأمم أمة واحدة » - استعداده « للإبقاء على قومية كل أمة، وعقد معاهدة وفاق بينهما بشروط محددة واضحة، تقوم الأمتان بمقتضاها بالعمل معًا من أجل المصالح والأهداف المشتركة، وتكون كل أمة مستقلة في بقية الأمور.. »[2].. وهو ما كان يعارضه حزب المؤتمر..

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٥٢، ١٥٣).

(٢) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١٤٥، ١٤٦).

ولقد كان الحفاظ على مقومات القومية الإسلامية هو الشغل الشاغل للأستاذ المودودي، لا لأنه مسلم فقط، وإنما لأن الخطر محدق بقوميته دون قومية الهنادكة؛ لأن المسلمين هم الأقلية في الهند.. فكان حديثه إلى قومه، وإلى كل الهنود عن خصائص القومية الإسلامية واستقلال المسلمين كأمة « .. **فنحن أمة مستقلة، تقوم حياتها الاجتماعية على قانون أخلاقي وحضاري خاص.. ويوجد بيننا وبين الأمة التي تمثل الأغلبية اختلافات أصولية أساسية، فأصولها الأخلاقية والحضارية تختلف عن أصولنا الأخلاقية والحضارية، وطالما بقي هذا الاختلاف فلا يمكن أن نصبح نحن وهذه الأمة شيئًا واحدًا أبدًا، وتلك الأشياء التي يقال: إنها مشتركة بيننا وبين الأمة الأخرى، حين نقف على تفاصيلها، يظهر فورًا الاختلاف بيننا في وجهات النظر وفي الأهداف وفي الأصول والأساليب**[١]»..

إن الاختلاف القومي بين الهنادكة والمسلمين هنا هو اختلاف أوضح مما هو بين القوميات الألمانية والفرنسية والإنجليزية والإيطالية في أوروبا، فهناك، على الأقل شعور أخلاقي واحد، وأصول حضارية أساسية واحدة، كما أنه لا توجد اختلافات أساسية أيضًا في آداب الحياة وأنماطها، ولو وجدت فهي اختلافات بسيطة جدًا. ولكن الوضع يختلف هنا، فرغم وجود وحدة جغرافية، ورغم الحياة معًا على أرض واحدة، إلا أن الاختلاف بين حياة الأمة الإسلامية وغيرها اختلافٌ واسع وشاسع، وهو اختلاف مستمر عبر القرون...

إن ما يقدسه الهنادكة ويحترمونه يأكله المسلمون بشوق.. ومن الممكن لمواطن هندوكي وآخر مسلم، من المدينة، أن يجلسا أحيانًا على منضدة واحدة، ولكن الهندوكي القروي لم يكن ليشرب ماء لمستها يد مسلم، وهو يجلس على مضض على ذلك المقعد الذي كان يجلس عليه المسلم.. إن باب الدخول لحياة كل منهما مغلق تمامًا أمام الآخر... فمن يستطيع، مع كل هذه الاختلافات البينة الواضحة، أن يقول إنهما أمة واحدة؟!... ولا سبيل إلى خلق اتحاد بين المجموعات الحضارية المختلفة، عن طريق الاختلاط والتعايش معًا لفترة طويلة، ثم الوصول إلى تشكيل قومية واحدة، طالما كان هناك تفاوت، أو تباين كبير وهام في النظام الأخلاقي وطبيعة الفكر داخل هذه المجموعات... وحيث توجد القوميات الحضارية (الثقافية) المختلفة فلا ضرورة لمحاولة إقامة قومية واحدة.. **فوسط هذه الظروف لا يمكن للوحدة أن تستمر، بل يمكن للمبادئ الاتحادية** Federal Principals أن

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ١١٠).

تستمر، فيعترف باستقلال كل أمة وتعقد معاهدة عمل مشترك Individuality بين جميع الأمم من أجل المصالح الوطنية المشتركة فقط. هذا هو الشكل الذي يخلق الإيمان والاطمئنان لدى جميع البلاد في بقاء ذاتيتها وصفاتها وملامحها وسماتها، وهذا هو ما يمكن أن يجمع جميع قوى البلاد على جبهة قتال واحدة، في الكفاح من أجل الحصول على الحرية وتحقيق الرقي السياسي [١].. إنه يجب أن يكون لنا نصيبنا في النظام الجمهوري للهند الحرة « كمسلمين هنود »، وليس كمجرد « هنود » فقط... » [٢].

إن الذين يقرأون هذا النص للمودودي، ثم يغفلون « خصوصية » الواقع الذي أفرز فكره القومي، بل وينتزعون هذا الفكر ليوظفوه في واقع الأمة العربية، ذات القومية الواحدة، والتي يبلغ تعداد مسلميها نحوًا من ٩٥٪ من تعدادها الكلي، إنما يثيرون حول موقفهم هذا الكثير من علامات الاستفهام ؟!..

إن الأستاذ المودودي لم يكن عدوًّا للقومية، ولكنه كان مناضلًا عنيدًا وصلبًا في سبيل الدفاع عنها والحفاظ عليها من السحق والتشويه والذوبان ؟!..

• ويزيد من وضوح هذا التفسير، الذي قدمناه لرأي المودودي في القومية – إن كانت لا تزال ثمة حاجة لوضوح ؟! – أن الرجل لم يكن له اعتراض على نشأة القوميات الأوروبية في الغرب، بل لقد أشاد بدورها التقدمي في واقعها والظرف التاريخي الذي نشأت فيه، وذلك عندما كان هدفها « أن تعطي القوميات المختلفة حرية ممارسة حق سيادتها على أرضها بكافة الحقول؛ السياسية والتجارية والاقتصادية وغيرها، بدلًا من أن تكون أداة في أيدي البابوات والقياصرة المتعسّفين باسم السلطات الروحية والزمنية !.. » فقط كان اعتراضه على تطور هذه القوميات الأوروبية إلى مرحلة الاستعلاء والقداسة والإلحاد والعدوان الاستعماري [٣]... ولذلك وجدناه يميز بين نوعين من القومية:

الأول: القومية غير العدوانية.. وذات المضمون والهدف التحرري.. وهو معها يؤيدها ويناصرها..

والثاني: القومية العدوانية؛ الأنانية، المستغلة لغيرها من القوميات والشعوب.. وهو ضدها.. رافض لها.. وكلماته، في هذا التمييز، الذي لا يدع مجالًا للشك في براءته

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١٠٦، ١٠٧، ١٧٦، ١٧٩).

(٢) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ١١٦، ١١٧).

(٣) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ١٥٢، ١٥٣).

مما ينسب إليه من عداء للقومية، بإطلاق ومن حيث المبدأ، تقول: « .. أما القومية، فإن أريد بها: الجنسية Nationality فهي أمر فطري، لا نعارضه، وكذا إن أريد بها: انتصار الفرد لشعبه، فنحن لا نعارضها، كذلك إذا كان هذا الحب لا يعني معنى العصبية القومية العمياء التي تجعل الفرد يحتقر الشعوب الأخرى، وينحاز إلى شعبه في الحق والباطل على السواء. وإن أريد بها مبدأ الاستقلال القومي، فهو هدف سليم كذلك، فمن حق كل شعب أن يقوم بأمره، ويتولى بنفسه تدبير شؤون بلاده.

أما الذي نعترض عليه، ونعتبره شيئًا ممقوتًا، نحاربه بكل قوة، فهو القومية التي تضع ذاتها ومصالحها ورغباتها الخاصة فوق جميع الناس ومصالحهم ورغباتهم، والحق عندها هو ما كان محققًا لمطالبها واتجاهاتها ورفعة شأنها، ولو كان ذلك بظلم الآخرين وإذلال نفوسهم!.. » [١]... إنها القومية التي تشيع في قاموسها شعارات: « الويل للمغلوب!. والغاية تبرر الوسيلة!. ولا مكان للضعيف تحت الشمس!. وقتل شعب آمن قضية فيها نظر!. واكذبْ حتى يصدِّقَ الناس! والاستعمار والوصاية والانتداب!!.. » [٢].

إنها باختصار، القومية الاستعمارية هي التي يعاديها أبو الأعلى المودودي.. تلك التي ذاقت أمته، بالهند، استعمارها وقهرها واستعبادها واستغلالها وهيمنتها الفكرية.. وتلك القومية الهندوكية، إذا هي تشبثت بمحاولة سحق القومية الحضارية للمسلمين الهنود... وعداء الرّجل لهذه « القومية العدوانية » هو دفاع مستميت عن « القومية » التي تمثل سلاحًا بيد الأمة في التحرر والتقدم والانعتاق من قيود الاستبداد!..

فهو، في تقييم التطور القومي لأوروبا، مع القومية عندما تلعب دورًا تقدميًا ضد البابوات والقياصرة، وفي سبيل التحرر السياسي والاجتماعي والاقتصادي للشعوب.. وضد هذه القوميات الأوروبية عندما غدت عدوانية استعمارية... وفي نظرته للواقع الهندي يريد للقومية الإسلامية الحضارية والثقافية Caltural Nationality أن تتمتع بما تتمتع به القومية الهندوكية الحضارية الثقافية من ضمانات الاستقلال، حماية لخصائصها وأصولها وسماتها المتميزة.. ويرفض إذابة قوميته الإسلامية باسم هذا « الوهم القومي »، المسمى بالقومية السياسية Political Nationality التي لا تعدو وحدة الوطن الجغرافي [٣].

---

(١) الإسلام والمدنية الحديثة (ص٢٥، ٢٦). (٢) المرجع السابق (ص ١٥).
(٣) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١١٧ - ١٧٣).

• وإذا كان البعض، من محترفي اجتزاء النصوص؛ قد انتزع بوحشية كلمات المودودي التي تقول:

« إننا نقدم مبدأ الإنسانية العالمية بديلًا عن القومية **المحدودة الضيقة** »[١].. وذهب بها - وبأمثالها من كلماته التي تحدثت عن توجه الإسلام أكثر من أي دين آخر وحضارة أخرى نحو عالمية لا تحد من إنسانيتها القوميات.. وأن الإسلام قد حقق على هذا الدرب ما فشلت فيه البوذية والمسيحية والماركسية[٢]..! إذا كان البعض يجهد الحقيقة ليصور بهذا الاجتزاء لهذه النصوص أن المودودي قد جعل « القومية » النقيض « للإنسانية »، والعقبة في سبيل قيامها.. فإننا ننبه إلى أن المودودي هنا قد عنى، ونص صراحة على أن نقيض « الإنسانية » ليس القومية، بإطلاق، وإنما « **القومية المحدودة الضيقة** » التي تثير العصبية الجنسية الجاهلية في سبيل عدوانها على الآخرين.. بل لقد تحدث الرجل، صراحة، عن أن « القومية الحضارية » لا تنافي الإنسانية العالمية.. « **فنظام العالمية، الذي لا يحد بأرض أو جنس أو لغة أو لون، القائم على مبدأ الإنسانية العالمية، لا ينافي القومية، بمعنى حنين الإنسان إلى قومه. وإن قصرها على حدودها الفطرية، كما لا ينافي القومية القائمة على حب الوطن والعمل في سبيل إسعاده ورقيه، دون مساس بمصالح الآخرين ومشاعرهم وحقوقهم، ويؤمن - (أي نظام العالمية) - بالاستقلال القومي، الذي لا يرغم الإنسان على الاحتجاز في مناطق ضيقة من أقطار الأرض يصعب احتيازها والخروج منها إلى الأفق الإنساني العام، وينكر سيطرة شعب على شعب بدافع من الأنانية والاستعلاء والأثرة..** »[٣].

فلا تناقض - في فكر المودودي - بين « الإنسانية العالمية » وبين « القومية الحضارية » العادلة والمشروعة. فهل، بعد جلاء موقفه هذا من « القومية » مجال لنقل بعض نصوصه، التي عارض بها القومية العدوانية الغربية، وسيطرة الأغلبية الهندوكية القومية على قومية الأقلية المسلمة... نقل هذه النصوص من سياقها، وعزلها عن ملابساتها، واقتطاعها من الواقع الذي أفرزها، ليعارض بها نفر من الإسلاميين « القومية العربية »، التي هي دائرة انتماء، وليست أيديولوجية منافسة أو معارضة للإسلام.. والتي هي ثمرة من ثمرات تدين هذه الأمة العربية بالإسلام، وأثر من آثار « التوحيد الديني » في الميدان

---

(١) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ٣١).
(٢) الحكومة الإسلامية (ص ١٧٤).
(٣) الإسلام والمدنية الحديثة (ص ٣٤).

« القومي »، والتي تنهض أمتها العربية، في المحيط الإسلامي، بدور رائد وقائد يحول دونها ودون الوقوف عند الدائرة العربية مهملة المحيط الإسلامي الكبير.. والذي يغلب الإسلام، كدين، على عقائد الأغلبية الساحقة من أبنائها، ويطبع الإسلام، كحضارة، جميع أفرادها ؟!..

هل بعد هذا الوضوح والجلاء لموقف الأستاذ المودودي، من هذه القضية، مجال لهذا الضرب من اجتزاء النصوص واستغلالها ؟!.. وهل باستطاعة هذا النفر من الإسلاميين، الذين يذكروننا - بموقفهم هذا - بالشعوبية القديمة !.. هل باستطاعتهم أن يمحوا من فكر الصحوة الإسلامية المعاصرة تلك الصفحات التي كتبها الإمام الشهيد حسن البنا عن الوحدة العربية والانتماء القومي العربي، والقومية العربية.. التي وصفها فقال: « **إن هذه الشعوب، الممتدة من الخليج إلى المحيط، كلها عربية، تجمعها العقيدة، ويوحد بينها اللسان، وتؤلفها الوضعية المتناسقة في رقعة من الأرض واحدة متصلة متشابهة لا يحول بين أجزائها حائل، ولا يفرق بين حدودها فارق. ونحن نعتقد أننا حين نعمل للعروبة نعمل للإسلام، ولخير العالم كله.. فلن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ووحدتها.. فالعرب هم أمة الإسلام الأولى وشعبه المتخير !..** »[1].

وهل من الأمانة أن نأخذ نصوصًا للأستاذ المودودي، كتبها في القومية الهندوكية لنلصقها بقومية العرب المسلمة، بحكم أغلبية سكانها المسلمين، وبالتكوين النفسي الإسلامي، الذي هو حضارة العرب أجمعين ؟!... وأليس هذا افتراء، لا يليق بأحد.. فضلًا عن أن يكون هذا « الأحد » إسلاميًا ؟!

* * *

وإذا كان هذا الذي قدمناه هو فكر المودودي عن « الواقع القومي » - الأوروبي منه والهندي - فإن للرجل تصورًا لمستقبل الهند، بقومياتها المتعددة، وللعلاقة بين القومية الإسلامية وغيرها من القوميات الحضارية في شبه القارة الهندية، إذا نحن استقرأنا تصوره لهذا « المستقبل » - بعد أن استقرأنا تشخيصه « للواقع » - **فسنجده « تصورًا قوميًا »، يقدم لهذه المعضلة الهندية « حلًّا قوميًا » كذلك !..** فلقد طلب المودودي لكل قومية من قوميات الهند الحضارية « استقلالًا ذاتيًا »، تمارس في ظله حقوقها القومية وتنمي في

---

(١) دعوتنا في طور جديد، مجموعة الرسائل (ص ١١٣، ١١٤).

حماه خصائصها الحضارية، وذلك في إطار « دولة داخل الدولة الاتحادية »، التي تُظَلِّلُ هذه « الدول » القومية جميعًا.. فهو - كما ترى - « حل قومي » ترسم معالمه، بل وتستدعيه ابتداءً « التمايزات القومية » في شبه القارة الهندية.. ومن كلمات المودودي، التي صاغ بها تصوره هذا، وحدد فيها هذا الاقتراح، نقرأ قوله: « إن إقرار واستمرار **الحياة القومية للمسلمين** يستلزم، بالضرورة، ما يمكن أن نطلق عليه، بالمصطلح السياسي الحالي: « دولة داخل دولة ».

إن الدعائم التي يقوم عليها مجتمعهم لا يمكن أن تظل راسخة ثابتة طالما لا يوجد في مجتمعهم « قوة حاكمة » و « هيئة حاكمة.. » [1] خاصة بهم... » ولا حرج في أن تنال أمم الهند الأخرى هذا النوع من الاستقلال، أو الحكم الذاتي، في سبيل الحفاظ على **مصالحها القومية الخاصة**. وبعد أن تحصل جميع الأمم داخل الهند على مثل هذا الاستقلال، أو الحكم الذاتي، فإن نظام الحكم المشترك يمكن أن يتحقق داخل الهند بطريقة سليمة... » [2].

أما نوع العلاقة بين هذه القوميات، المستقلة ذاتيًا، في « دولة » لكل منها داخل « الدولة الاتحادية »، أي نوع « الدولة الجامعة »، **فلقد طرح الأستاذ المودودي حوله تصورات ثلاثة**:

أولها: الاتحاد الفيدرالي..

وثانيها: أو تمييز القوميات في مناطق محددة جغرافيًا، مع إحداث « إبدال سكاني » خلال ربع قرن أو أكثر، يصحبه تزايد استقلال « الدول » وتقليل سلطات « المركز ».

وثالثها: أو انفصال الولايات الإسلامية واستقلالها واتحادها.. وكذلك الولايات الهندوكية، مع إقامة « تحالف » و « تعاون » بينهما..

وهذه التصورات - كما هو واضح - مؤسسة على المعيار القومي، طرحها الأستاذ المودودي في عبارات واضحة، تقول:

« إن أمامنا الآن **ثلاثة تصورات لتشكيل مستقبل الهند**:

التصور الأول: أن الكل الصحيح والعادل لبناء دولة جمهورية - (أي ديمقراطية) - في **بلد القوميات المتعددة**، هو:

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٥١). (٢) المرجع السابق (ص ٩٩).

« القومي »، والتي تنهض أمتها العربية، في المحيط الإسلامي، بدور رائد وقائد يحول دونها ودون الوقوف عند الدائرة العربية مهملة المحيط الإسلامي الكبير.. والذي يغلب الإسلام، كدين، على عقائد الأغلبية الساحقة من أبنائها، ويطبع الإسلام، كحضارة، جميع أفرادها ؟!..

هل بعد هذا الوضوح والجلاء لموقف الأستاذ المودودي، من هذه القضية، مجال لهذا الضرب من اجتزاء النصوص واستغلالها ؟!.. وهل باستطاعة هذا النفر من الإسلاميين، الذين يذكروننا - بموقفهم هذا - بالشعوبية القديمة !.. هل باستطاعتهم أن يمحوا من فكر الصحوة الإسلامية المعاصرة تلك الصفحات التي كتبها الإمام الشهيد حسن البنا عن الوحدة العربية والانتماء القومي العربي، والقومية العربية.. التي وصفها فقال: « إن **هذه الشعوب، الممتدة من الخليج إلى المحيط، كلها عربية، تجمعها العقيدة، ويوحد بينها اللسان، وتؤلفها الوضعية المتناسقة في رقعة من الأرض واحدة متصلة متشابهة لا يحول بين أجزائها حائل، ولا يفرق بين حدودها فارق. ونحن نعتقد أننا حين نعمل للعروبة نعمل للإسلام، ولخير العالم كله.. فلن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ووحدتها.. فالعرب هم أمة الإسلام الأولى وشعبه المتخيَّر !..** »[(١)].

وهل من الأمانة أن تأخذ نصوصًا للأستاذ المودودي، كتبها في القومية الهندوكية لتلصقها بقومية العرب المسلمة، بحكم أغلبية سكانها المسلمين، وبالتكوين النفسي الإسلامي، الذي هو حضارة العرب أجمعين ؟!... وأليس هذا افتراء، لا يليق بأحد.. فضلًا عن أن يكون هذا « الأحد » إسلاميًا ؟!

* * *

وإذا كان هذا الذي قدمناه هو فكر المودودي عن « الواقع القومي » - الأوروبي منه والهندي - فإن للرجل تصورًا لمستقبل الهند، بقومياتها المتعددة، وللعلاقة بين القومية الإسلامية وغيرها من القوميات الحضارية في شبه القارة الهندية، إذا نحن استقرأنا تصوره لهذا « المستقبل » - بعد أن استقرأنا تشخيصه « للواقع » - **فسنجده « تصورًا قوميًا »، يقدم لهذه المعضلة الهندية « حلًا قوميًا » كذلك !**.. فلقد طلب المودودي لكل قومية من قوميات الهند الحضارية « استقلالًا ذاتيًا »، تمارس في ظله حقوقها القومية وتنمي في

(١) دعوتنا في طور جديد، مجموعة الرسائل (ص ١١٣، ١١٤).

حماه خصائصها الحضارية، وذلك في إطار « دولة داخل الدولة الاتحادية »، التي تُظَلِّلُ هذه « الدول » القومية جميعًا.. فهو - كما ترى - « حل قومي » ترسم معالمه، بل وتستدعيه ابتداءً « التمايزات القومية » في شبه القارة الهندية.. ومن كلمات المودودي، التي صاغ بها تصوره هذا، وحدد فيها هذا الاقتراح، نقرأ قوله: « إن إقرار واستمرار **الحياة القومية للمسلمين** يستلزم، بالضرورة، ما يمكن أن تطلق عليه، بالمصطلح السياسي الحالي: « دولة داخل دولة ».

إن الدعائم التي يقوم عليها مجتمعهم لا يمكن أن تظل راسخة ثابتة طالما لا يوجد في مجتمعهم « قوة حاكمة » و « هيئة حاكمة.. » [١] خاصة بهم... » ولا حرج في أن تنال أمم الهند الأخرى هذا النوع من الاستقلال، أو الحكم الذاتي، في سبيل الحفاظ على **مصالحها القومية الخاصة**. وبعد أن تحصل جميع الأمم داخل الهند على مثل هذا الاستقلال، أو الحكم الذاتي، فإن نظام الحكم المشترك يمكن أن يتحقق داخل الهند بطريقة سليمة... » [٢].

أما نوع العلاقة بين هذه القوميات، المستقلة ذاتيًا، في « دولة » لكل منها داخل « الدولة الاتحادية »، أي نوع « الدولة الجامعة »، **فلقد طرح الأستاذ المودودي حوله تصورات ثلاثة:**

أولها: الاتحاد الفيدرالي..

وثانيها: أو تمييز القوميات في مناطق محددة جغرافيًا، مع إحداث « إبدال سكاني » خلال ربع قرن أو أكثر، يصحبه تزايد استقلال « الدول » وتقليل سلطات « المركز ».

وثالثها: أو انفصال الولايات الإسلامية واستقلالها واتحادها.. وكذلك الولايات الهندوكية، مع إقامة « تحالف » و « تعاون » بينهما..

وهذه التصورات - كما هو واضح - مؤسسة على المعيار القومي، طرحها الأستاذ المودودي في عبارات واضحة، تقول:

« إن أمامنا الآن **ثلاثة تصورات لتشكيل مستقبل الهند:**

التصور الأول: أن الكل الصحيح والعادل لبناء دولة جمهورية - (أي ديمقراطية) - في **بلد القوميات المتعددة**، هو:

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٥١). (٢) المرجع السابق (ص ٩٩).

أولًا: أن تقوم على مبادئ وأصول الاتحاد الفيدرالي الدولي International Federation وبعبارة أخرى: فهي ليست دولة أمة واحدة، بل هي **دولة اتحادية لأمم متعددة** A State Of Federate Nation.

ثانيًا: تتمتع كل أمة داخل هذا الاتحاد بالاستقلال الحضاري والثقافي Cultural Autonomy أي تستطيع كل دولة أن تستخدم صلاحيات وسلطات الحكومة لإصلاح وتنظيم بيتها داخل دائرة حياتها الخاصة.

ثالثًا: أن يقوم نظام عملها، بالنسبة للمعاملات الوطنية المشتركة، على المشاركة المتساوية فيكون لكلٍ منها استقلالها الذي تمارسه فيما يتعلق بمعاملاتها الخاصة، ويمكنها أيضًا أن تمارس عملًا مشتركًا فيما يتعلق بالمعاملات المشتركة. وفي ظل هذا النوع من النظام الاتحادي، فإن « الإمارة » أو « الولاية » تنقسم بين المركز والأجزاء المتحدة.. وبعد ذلك تواجه قضية الحكومة المركزية.. ويجب أن يؤسس هذا النظام الحكومي المشترك، بالضرورة، على مبادئ الأنصبة المتساوية أو المشاركة المتساوية؛ **لأن هذا اتحاد بين الأمم صاحبة « الإمارة »، وليس نظامًا قائمًا على حكم الحكومة الواحدة** Unitary ومختص بأمة واحدة.

التصور الثاني: إذا رفض هذا التصور للاتحاد بين أمم الهند، فمن الممكن إيجاد تصور آخر، وهو إقرار حدود جغرافية منفصلة لكل أمة من الأمم، تستطيع **أن تبني فوقها دولتها الجمهورية** - (**أي الديمقراطية**) - وتحدد فترة (٢٥) سنة أو أكثر أو أقل من ذلك لإحداث « إبدال سكاني »، ويكون لكل دولة استقلالها الداخلي بصورة متزايدة، بينما يحتفظ المركز الاتحادي بصلاحيات قليلة.

التصور الثالث: إذا رفض هذا التصور أيضًا، فإننا نطالب في النهاية بأن **تنفصل ولاياتنا القومية**، وتشكل اتحادًا فيما بينها، وهكذا يمكن للولايات الهندية أن تقيم لها اتحادًا منفصلًا، ثم يشكل تحالف Confederation بين هذين البلدين، أو أكثر، ويمكن التعاون بينهما، بشروط محددة، وذلك من أجل الأهداف الخاصة؛ مثل الدفاع والمواصلات والعلاقات التجارية... »[1].

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ١١٧، ١١٨، ١٢٢، ١٢٣). وواضح من سير الأحداث في الهند، أن المشكلة قد حلت بمزيج من التصورين الثاني والثالث، مع تعديل.. فتم الاستقلال الكامل للقومية الإسلامية، مع إبدال سكاني فرضته أحداث الصراع العنيف !.

تلك هي تصورات الأستاذ المودودي عن الحلول التي رآها للعلاقات بين القوميات الحضارية والثقافية في الهند الكبرى... وهي شهادة تثبت هي الأخرى أن الرجل، وإن حارب « القومية السياسية »، المفتقرة إلى الوحدة في الأصول والمكونات الحضارية للقومية، فلقد ناضل في سبيل « الحل القومي » لمشكلات القوميات الحضارية في الهند.. ولم يكن أبدًا عدوًا للقومية.. كما حسب ويحسب بعض الإسلاميين !.. لقد كان عدوًا لعدوانية وتعصب القومية الأوروبية.. ورافضًا لاعتبار « القومية السياسية - الهندية » قومية حقيقية... ومناضلًا صلبًا ورداعيًا عن حقوق القوميات الحضارية في الاستقلال القومي الذي يضمن لخصائصها الحضارية وطابعها الثقافي النمو والازدهار.

* * *

على أن هناك قضية وثيقة الصلة بالفكر القومي للأستاذ المودودي، تتعلق برأيه إزاء التعددية القومية في محيط الإسلام:

- هل كان الرجل مع هذه التعددية ؟ يقبل وجود أكثر من قومية تتوزع الأمة الإسلامية ؟؟..

- أم أنه كان رافضًا لهذه التعددية ؟ يرى أن « القومية الإسلامية » هي الرباط القومي الوحيد لكل المسلمين ؟؟..

ولهذه القضية أهميتها الكبرى؛ لأن بعض الإسلاميين الرافضين للروابط القومية يرون في الرباط الإسلامي « الغَنَاء » عن غيره من الروابط الأخرى، سواء أطلقوا على هذا الرباط الإسلامي مصطلح « القومية »، أم لم يطلقوه.. ولقد كان اجتزاء نصوص المودودي وراء هذا الرأي لهؤلاء النفر من الإسلاميين..

فما هو رأي الأستاذ المودودي في هذا الموضوع ؟..

إن الرجل يستخدم كثيرًا، مصطلح « القومية الإسلامية ».. وليس هناك اعتراض « فني » على هذا الاستخدام، فنحن لسنا من الذين تستعبدهم مضامين المصطلحات كما جاءت في قواميس الحضارة الغربية !.؛ وإنما ننظر إلى مصطلح « القومية » باعتباره إنما يعني « رباطًا » **يحدد دائرة انتماء لجماعة بشرية تجمعها روابط وسمات وقسمات - تفاوتت عددًا من مدرسة فكرية إلى أخرى - تشد هذه الجماعة برابطة الانتماء إلى هذه الدائرة القومية..**

ومن الحقائق الفطرية، التي لا خلاف عليها، أن الإسلام، كعقيدة دينية، وكمنظومة حضارية، إنما يمثل بالنسبة لكل المسلمين دائرة انتماء تجمع سائر المؤمنين به وتشدهم إليه بالولاء والانتماء، عبر الحدود الوطنية واللغوية والعرقية، ورغم الأجناس والألوان.. فهو، بهذا الاعتبار، دائرة انتماء، لا تتجاوز الحقيقة إذا نحن اعتبرناه « قومية » و « جنسية » لكل المسلمين..

لكن.. هل من الممكن أن تتعدد الدوائر القومية الخاصة في إطار « القومية الإسلامية » العامة، ودون أن يقوم التعارض والتناقض بينهما.. كما تتعدد « الدوائر الوطنية والإقليمية » - في حالة تجزئة الوطن القومي - داخل الدائرة القومية، دون تعارض أو تناقض؟؟.. ذلك هو السؤال الذي نبحث عن إجابة الأستاذ المودودي عنه..

إن عَلَمًا من أبرز أعلام الصحوة الإسلامية المعاصرة، هو الإمام الشهيد حسن البنا، قد عرض لهذه القضية، ونفى أن يكون هناك تناقض في فكر الإسلام وواقع المسلمين بين الدوائر: « الوطنية »، و « القومية - العربية »، و « الإسلامية »، وأخيرًا « الإنسانية ».. رآها دوائر: أخص، فخاصة، فعامة، فأعم.. يسلم بعضها لبعض، كدرجات السلم، ويشد بعضها أزر البعض الآخر، وفق نظام الفطرة في التدرج، وليس بينها تناقض، أو تضاد.. وقال في هذا الموضوع: « **إن الإخوان المسلمين يحترمون قوميتهم** - (ومراده وطنهم الإقليمي) - **الخاصة، باعتبارها الأساس الأول للنهوض المنشود، ولا يرون بأسًا أن يعمل كل إنسان لوطنه، وأن يقدمه في العمل على سواه. ثم هم، بعد ذلك، يؤيدون الوحدة العربية، باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض.. فواجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها؛ لأن العرب هم عصبة الإسلام وحراسه، وأمة الإسلام الأولى، وشعبه المتخير. ثم هم يعملون للجامعة الإسلامية باعتبارها السياج الكامل للوطن الإسلامي العام. ثم هم، بعد هذا، يريدون الخير للعالم كله، فهم ينادون بالوحدة العالمية؛ لأن هذا هو مرمى الإسلام وهدفه... ولا تعارض بين هذه الوحدات بهذا الاعتبار، فكل منها تشد أزر الأخرى وتحقق الغاية منها..** » [1].

فأين وَقَفَ الأستاذ المودودي من هذه القضية التي فصل فيها الشيخ البنا بالحكم الصائب والرأي الدقيق ؟..

---

(١) حسن البنا: رسالة المؤتمر الخامس (ص ٤٥ - ٤٩)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٧م).

إن القومية - كدائرة انتماء، تلي الدائرة الوطنية، وتليها الدائرة الإسلامية - هي « واقع ».. ففي عالم الإسلام ودائرته وجامعته، هناك تميز للدائرة العربية، والفارسية، والأندونيسية، والهندية... إلخ... إلخ... وإذا كانت الجامعة الإسلامية محيطًا، فإن الدوائر القومية جزر في هذا المحيط، بينها وبين هذا المحيط علاقات الإسلام، عقيدة وحضارة، وهي في ذات الوقت تتميز باللغات المتعددة، وما تصنعه اللغة الواحدة في محيطها من قدر أكبر في وحدة العادات والتقاليد والأعراف.. فالعموم والخصوص يحكم المحيط والجزر التي يحتضنها، وكذلك الأقاليم في الجزيرة القومية الواحدة - كما هو حال الأوطان التي انقسمت إليها دائرة العرب القومية -..

فهل يعترف الإسلام - كقومية جامعة - بـ « واقع التعددية القومية » في محيط جامعته ؟..

لقد أجاب الشيخ البنا: بنعم.... لكن بحثنا هنا هو عن إجابة العلامة المودودي ؟!..

إن بعض نصوص الرجل - وتلك إحدى المشاكل العامة لقارئه - « **توهم** » معارضةَ القومية الإسلامية وجودَ قوميات أخرى في إطارها.. فلا تعايش بين القومية الإسلامية وغيرها من القوميات.. يقول مثلًا: « ... فاجتماع القوميات، التي **تقوم على الجنس أو الوطن أو اللون أو اللغة**، داخل القومية الإسلامية أمرٌ مستحيل، والبقاء لواحدة منهما؛ إما القومية الإسلامية، وإما قومية تقوم على أي أساس آخر... وقد يفكر البعض تفكيرًا ساذجًا فيقول: إن صلة القومية الإسلامية تبقى بعد ظهور مشاعر القومية المحلية، **الوطنية والجنسية**، وها هم يخدعون أنفسهم بأن هاتين القوميتين تسيران معًا جنبًا إلى جنب، وأن كلتيهما لا تتصادم والأخرى، بل لنا أن نجني ثمارهما معًا. ولكن هذا القول من عجائب الجهل وضحالات الفكر، فكما أن الله لم يخلق قلبين في صدر واحد، كذلك لم يضع في القلب الواحد مكانًا يجمع بين عواطف قوميتين **متناقضتين**؛ لأن النتيجة الحتمية الطبيعية لعاطفة القومية بشكل عام هي التفريق بين الأتباع والأغيار.... وعلينا أن نفهم أن ظهور الإحساس بالهندية والتركية والأفغانية والعربية والإيرانية بين المسلمين يستلزم بالضرورة محو القومية الإسلامية وتفتيتها، وليست هذه النتيجة مما يقضي به العقل والمنطق فحسب، بل قد رأيناها مرارًا في الواقع الفعلي، فعندما ظهرت في المسلمين **العصبيات الجنسية أو الوطنية** نتج عنها، بالضرورة، أن ضَرَبَ المسلمُ عُنُقَ المسلمِ !.. »[1].

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣).

تلك هي نصوص المودودي... نقول إنها « **توهم** » بوجود التعارض بين القومية الإسلامية العامة وبين القوميات المحلية الأخص منها... فهي - (هذه النصوص) - لا تقرر، في الحقيقة، تعارضًا حقيقيًا... وإنما « **توهم** » به فقط لا غير!..

فهذه القوميات التي ينفي المودودي إمكانية تعايشها مع « القومية الإسلامية »، هي تلك القائمة على « **العصبيات الجنسية والوطنية** ».. إنها من نوع « القومية السياسية »، المنقطعة الصلة بأصول الإسلام الحضارية؛ ولذلك رآها المودودي متناقضة مع محتوى ومكونات القومية الإسلامية، كقومية حضارية جامعة.... فإذا ذهب حزب أو تيار فكري مثلًا، في القومية العربية مذهبًا يجردها من علاقتها العضوية بالإسلام الحضاري، بأن صبغها بالعلمانية، أو أقامها على « العرق » و « الجنس »، وقال: إن ما وراء المحيط والخليج لا يدخل في حسبان القومي العربي واهتماماته ودائرة همومه، وجعل منها فكرية الأمة - (أيديولوجيتها) - بدلًا من الإسلام.. إذا ذهب ذاهب في القومية العربية - أو غيرها من القوميات المحلية في عالم الإسلام - هذا المذهب، فهنا يقوم التعارض بين هذا المذهب في القومية وبين القومية الإسلامية الجامعة.. أما إذا نظرنا إلى القومية الإسلامية، كدائرة انتماء أوسع، تحتضن الدوائر القومية الأقل في الاتساع، والمتميزة بروابط أخص - في مقدمتها اللغة كوعاء حضاري وثقافي، وليس مجرد أداة تخاطب - إذا نظرنا للعلاقة هذه النظرة، فسنرى رأي الشيخ البنا في هذا الموضوع: « **دوائر تلي الواحدة منها الأخرى... ولا تعارض بينها.. فكل منها تشد أزر الأخرى، وتحقق الغاية منها..** ».

إذًا، فنحن نرى أن هذا التعارض الذي يبدو، في نصوص المودودي هذه، بين « القومية الإسلامية » والقوميات المحلية في المحيط الإسلامي.. هو « وهم » وليس « بالحقيقة ».. وفي نصوص أخرى للأستاذ المودودي ما يشهد لهذا الذي نقول!..

لقد تحدث الرجل عن حكمة الله عندما ميز الناس بشيئين - رغم أصلهم الواحد -:

الأول: الذكورة والأنوثة..

والثاني: النسب والقبيلة **والقومية**..

وقال الله في ذلك: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ﴾ [الحجرات: ١٣]... فوجود الذكورة والأنوثة بين المسلمين لا يتناقض مع الرباط الإسلامي!.. وكذلك تعدد الأنساب والقبائل والقوميات لا يناقض هذا الرباط الإسلامي؛

طالما الهدف والغاية من التعدد هو « التعارف » والتساند والتعاضد... (لتعارفوا)... أما إذا كانت التعددية غايتها التناحر والتباغض وقطع الروابط، فالتعارض هنا لا شك فيه؛ ولذلك دعا الأستاذ المودودي إلى التمييز – وهذا هام جدًا – بين « التميز القومي » وبين « التعصب القومي ».. وقال: إن الإسلام مع « التميز القومي »، وضد تحوله إلى « تعصب قومي ».. أما كلماته التي صاغت هذه الأفكار الهامة في موضوعنا – والتي تتعلق بها آمالنا في « ترشيد » الذين ضلوا وأضلوا بما انتزعوا من نصوص فكره القومي – فإنها تقول:

« إن الإسلام.. كما أنه يرفض القومية وتعصبها، فهو يرفض ذلك الشيء الذي يحطم الحدود الفطرية المشروعة للقومية، ويمحو شخصية الأمة والخصائص المميزة لها... إن القرآن الكريم يرشدنا إلى أن الناس يرجعون جميعًا إلى أصلٍ واحد، ولكن الله تعالى ميزهم بشيئين: **الأول: الذكر والأنثى. والثاني: النسب والقبيلة والقومية.** ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ [الحجرات: ١٣] .. ﴿ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴾ [النجم: ٤٥].. **هذان النوعان من الامتياز هما أساس التمدن الإنساني والحياة الاجتماعية، ومن مقتضيات الفطرة الإلهية ومستلزماتها الإبقاء عليهما داخل حدودهما الصحيحة؛** فقد ميز المرأة عن الرجل، لأن بينهما تجاذبًا نفسيًا.... **أما عن تمييزه للأمم، فذلك حتى توجد دوائر وحلقات اجتماعية للإنسان يحقق داخلها أهدافه الحضارية والثقافية،** وحتى يمكن أن يتم التعاون بين الناس بسهولة ويسر؛ لهذا كان من الضروري أن توجد عدة صفات مميزة لكل حلقة حضارية وثقافية واجتماعية حتى يتعرف الناس عن طريقها – في دائرة معينة – على غيرهم في دائرة أخرى، ويأمنوا إلى بعضهم البعض، ويفهموا بعضهم بعضًا، وحتى يستطيعوا أن يفرقوا ويميزوا بين أفراد الحلقات المختلفة.

ومن الواضح أن هذه الصفات المميزة يمكن أن تكون في اللغة والزي وأسلوب الحياة ملامح الحضارة. هذه هي مستلزمات الفطرة الباقية والخالدة... والإسلام يهدف إلى الحفاظ عليها.. أما إذا تحول التميز القومي إلى تعصب قومي، فإن الإسلام يعلن الجهاد ضده.. فالإسلام يريد الحفاظ على القومية، على عكس التعصب القومي، ويعارض إلغاءها أيضًا، كما يعارضها لو زادت عن حدودها وتحولت إلى تعصب قومي. إن الموقف الوسط المتوازن هو الذي اتبعه الإسلام في هذا الموضوع.. » [١].

---

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١٨٠ – ١٨٢).

هذا هو الموقف الحقيقي والواضح للأستاذ المودودي: الإسلام قومية جامعة.. والتمايز القومي - كواقع - في الإطار الإسلامي - كما هو في خارجه - لا سبيل لتجاهله أو القفز عليه... فقط يجب أن يكون تمايزًا للتعارف والتعاون والتعاضد وتنمية الإيجابيات، لا تعصبًا جنسيًا وعصبية وطنية جاهلية كالتي حاربها الإسلام منذ ظهر ليخرج الإنسانية من الظلمات إلى النور!..

ولأن هذا هو حقيقة موقف المودودي من التعددية القومية - كواقع - في إطار القومية الإسلامية الجامعة... فإن الرجل - مع إيمانه الشديد بالقومية الإسلامية الموحدة.. وبوحدة الحضارة الإسلامية... وببلوغ الروابط الإسلامية بالمسلمين مرتبة « **الشعب الواحد** » - مع كل ذلك، لم يتحدث عن « دولة إسلامية واحدة »[1]... وإنما تحدث عن « قومية إسلامية موحدة » و « جنسية إسلامية مشتركة » وعن « كومنولث إسلامي » أي عصبة أمم إسلامية كهدف مستقبلي وغاية منشودة[2].. وكان همه الأول: بناء باكستان دولة إسلامية للقومية الإسلامية لمسلمي الهند « فإذا قامت في مختلف بقاع العالم الإسلامي دول إسلامية.... فربما يأتي عليها يوم من الأيام تتحد فيه وتشكل تحالفًا Federation فيما بينها، وينتخب للعالم الإسلامي كله خليفة واحد »[3].

فلم يكن الرجل بالحالم، الذي يقفز على « الواقع »، وخاصة إذا كان هذا الواقع تعددًا قوميًا حضاريًا، يمثل رصيدًا للجامعة الإسلامية، وليس تعصبًا ولا عصبية تنتقص من هذا الرصيد!..

ولعل في الكلمات التي كتبها المودودي عن العرب، كأمة، ودورهم في المحيط الإسلامي.. وكيف أن الله قد اصطفاهم، كما اصطفى لغتهم لهذه الرسالة الإسلامية الخالدة.. لعل في كلمات المودودي هذه ما يردع الذين يوظفون فكره القومي في نصرة الشعوبية الجديدة، التي تناصب العرب وقوميتهم شديد العداء؟!.. يقول المودودي عن العرب - ضمن ما يقول: « **لقد كانت الرسالة العالمية في حاجة إلى هذه الأمة العربية الفتية الباسلة المقدامة، لنشر كلمتها، وتعميم دعوتها في سائر أرجاء الدنيا ونواحيها.. ثم انظر نظرة في اللغة العربية، فإنك إذا قرأت هذه اللغة ودرست أدبها، ظهر لك من دون**

---

(١) الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية (ص ٢٨، ٢٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٤).

(٣) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٣١٤).

أدنى ارتياب، أنه لا يمكن أن يكون في الدنيا لغة أنسب من هذه اللغة لأداء الأفكار العالية، والإفصاح عن أدق معاني العلم الإلهي والتأثير في القلوب. فبالجمل الصغيرة من هذه اللغة تؤدى الموضوعات المهمة، وتكون قوية التأثير في القلوب... إلى مثل هذه اللغة كانت تحتاج معاني القرآن الكريم. فمن حكمة الله البالغة ورحمته الشاملة بعباده إذن اختار العرب على غيرهم للنبوة العالمية » [1] !.. فنهضوا، بالإسلام « يُعلِّمون الدنيا الشرف والمدنية والأخلاق الإنسانية » [2] بعد أن أخرجتهم دعوته من الظلمات إلى النور.

* * *

وفي ختام هذا الحديث عن « القومية » في فكر الأستاذ المودودي.. لا بد من « التفسير » لموقفه القلق والمتردد في تقدير أهمية « عامل اللغة » بين العوامل المحددة للقومية والمميزة لها عن غيرها من القوميات..

• ففي نص سبق إيراده يذكر المودودي « اللغة » في مقدمة العوامل التي تتميز بها القوميات، ويدعو للحفاظ عليها كي لا تتشبه الأمة بغيرها فتتشوه وتمسخ هويتها وذاتيتها القومية [3].

• وهو يعترف بأن من فوائد « وحدة اللغة، أن أبناء اللغة الواحدة يجدون فرصة أوسع وأكبر في التفاهم وتبادل الأفكار فيما بينهم، مما يزيل عنهم الغربة والاستوحاش إلى حدٍّ كبير. وأن أبناء اللغة الواحدة أقرب في الشعور والإحساس ببعضهم البعض.. » [4].

• وهو يدرك أن لغته القومية - الأردية - واحدة من مميزات القومية الإسلامية في الهند؛ ولذلك فهي هدف للهنادكة، يسعون لإضعافها، تمهيدًا لمحوها، كي تصبح الهند « قومية واحدة ».. فيتحدث بإسهابٍ عن مهمة الحفاظ على « الأردية »، ويقول: « إن لغة أمة ما، والحروف التي تكتب بها هذه اللغة تمثل أهمية كبيرة في بقاء وفناء ثقافتها وقوميتها. وإذا أردت أن تبدل أمة وتحولها إلى أمة أخرى فلتبدل لغتها وحروفها، وسوف تتخذ هذه الأمة من نفسها الشكل الآخر، وسوف تنقطع علاقة جيلها المقبل بأسلافه السابقين، وسوف تتخذ طابعًا قوميًا جديدًا، وعقلية جديدة، وأفكارًا جديدة. إن أولئك الذين يدبرون لعبة بناء القوميات وإفنائها لا بد أنهم استخدموا جميعًا هذا

---

(١) مبادئ الإسلام (ص ٤٧، ٤٨).
(٢) المرجع السابق (ص ٥٥).
(٣) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١٨١).
(٤) الحكومة الإسلامية (ص ١٤٢، ١٤٣).

السلاح... وطبقًا لما قال بندت جواهر لال نهرو، فإن ما تهدف إليه الجماعة الوطنية في الهند هو « ظهور أمة متحدة »، ووحدة اللغة أمر ضروري لتحقيق هذا الهدف، فإذا ظلت اللغات منفصلة ظلت الأمم منفصلة أيضًا، فإذابة الأمم المنفصلة وتحويلها إلى أمة واحدة تستلزم القضاء على اللغات المختلفة، ونشر لغة واحدة في البلاد جميعها عن طريق الدولة وقوة الحكومة... ولذلك، فإن خلف ستار « الهندوستانية » يتم التخلص من الألفاظ الفارسية والعربية وإحلال كلمات ذات أصل سنسكريتي مكانها، أو كلمات هندية غريبة.. وتتم محاولة جعل اللغة الهندية لغة قومية.. مما يكشف عن هدف: جذب أمم هذه البلاد في الأصل داخل « الأمة الهندوكية »!.. »[1].

• وهو يدرك العروة الوثقى بين اللغة القومية والتعليم والثقافة القومية... ويدرك خبث مسعى الهنادكة إلى « إخراج الأردية تلقائيًا » من الميدان، وذلك بجعل لغة التعليم في الولاية هي لغة الأغلبية[2]...

لكن الأستاذ المودودي.. بعد أن كتب هذا الذي كتبه عن أهمية اللغة بين السمات القومية لأية قومية من القوميات.. كتب كلمات تهوّن من شأن اللغة - بالمقارنة مع الفكر - تقول: « ... كذلك **اللغة لا تأثير لاختلافها**، ولا أهمية للغة الفم واللسان في التفريق بين الناس، وإنما الأهمية الأولى للغة القلب فقط التي يتكلمها ويفهمها العالم أجمع، فقد يتكلم عربي وإفريقي لغة واحدة، وقد يتكلم عربيان لغتين مختلفتين... »[3]!

والأمر الذي لا شك فيه أن هذه الكلمات، التي تغض من شأن اللغة، والتي تبدو متعارضة مع ما قدمناه للمودودي عن أهمية اللغة في بناء القومية وفنائها، وعزة الأمة واستقلالها أو ذلتها وتبعيتها وذوبانها في الآخرين... إن هذه الكلمات في حاجة إلى تفسير يحول بينها وبين « الاستغلال » من قِبَل الشعوبيين المحدثين؟!..

وتفسيرها - في رأينا - ميسور في ضوء عاملين:

الأول: أن هذه الكلمات قد جاءت في معرض المقارنة بين « اللغة » وبين « العقيدة الإسلامية » الجامعة فلم يكن شاذًا أن يعلي المودودي من شأن عامل « العقيدة » على عامل اللغة.

---

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٢٤٥ - ٢٤٨).

(٢) المرجع السابق (٢٤١، ٢٤٢).

(٣) الحكومة الإسلامية (ص ١٥١).

والثاني: أن الظرف القومي الخاص بمسلمي الهند كان يفرض بعض القلق على المفكرين الإسلاميين إزاء هذا الموضوع.. ففي صراع هؤلاء المفكرين - وفي مقدمتهم المودودي - ضد الهنادكة وقوميتهم كان الدفاع عن التمايز اللغوي - وعن مكانة الأردية - سلاحًا في هذا الصراع يشهره ويعلي من قدره هؤلاء المفكرون الإسلاميون..

فإذا ما جاء الحديث عن وحدة القومية الإسلامية بالهند، فاجأهم وواجههم وجابههم الواقع اللغوي المتعدد للمسلمين ذوي العقيدة الإسلامية الواحدة... فأغلبية باكستان الغربية لغتها « الأردية ».. بينما أغلبية باكستان الشرقية - بنجلاديش - لغتها « البنغالية »... ففي المقارنة بين « العقيدة الإسلامية » الجامعة لمسلمي « البنغال » و « البنجاب »، كان التغليب « للعقيدة » الجامعة والموحدة على « اللغة » المفرقة!.. أما في الحديث عن التمايز القومي الإسلامي في مقابلة الهنادكة فإن عامل اللغة كان أساسيًا في التمايز بين القوميات!..

فهذا الموقف القلق للمودودي إزاء هذه الجزئية - على ضوء هذا التفسير - يجب أن يظل في إطار « الخصوصية الباكستانية »، فهو مفهوم في ضوئها.. أما غير المفهوم، فهو انتزاعه من جذوره الخاصة، وتوظيفه في تشويه فكر الرجل حيال القومية والقوميات، وفي التقليل من أهمية اللغة - وخصوصًا بعد هذا الذي سقناه للأستاذ المودودي في ذات الموضوع! -..

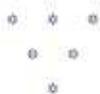
* * *
* *
*

الوطنية

• لو ثمة عدو لدعوة الإسلام - بعد الكفر والشرك - فهو شيطان الجنس والوطن!.. وعداؤنا للإنجليز المستعمرين إنما يقوم على أسس معيارية، لا على أسس وطنية.. فلا يوجد في الإسلام وطني، وغير وطني ؟!..

• إن حب الوطن أمر فطري يولد مع الإنسان.. وعلى كل إنسان فرضٌ تجاه البلد الذي وُلد فيه.. فوطن الإنسان هو مجال عمله، وهذه فطرة وطبيعة؛ حيث يعرف الإنسان لغة هذا الوطن وعاداته وتقاليده.. فلنعمل في أرض هذا الوطن - حتى ولو كانت صخرية!- ولنحاول معها كي تنبت البذور والشتلات ؟!..

المودودي

* * *
* *
*

قبل تقسيم الهند، كان « حزب المؤتمر الهندي » يستقطب جمهور الحركة الوطنية الهندية، وإليه انضمت جماهير الوطنيين المسلمين الهنود.. ومن لم ينضم من المسلمين، ذوي الاهتمام بالعمل السياسي إلى « حزب المؤتمر » انضم إلى « حزب الرابطة الإسلامية ».. وكانت للفكرة « الوطنية » مكانة بارزة ودور محوري في فكرية كل من الحزبين... فهما حزبان وطنيان بالدرجة الأولى، همُّهما الأكبر تحرير الوطن من الاستعمار الإنجليزي، وإنجاز مهام الثورة الوطنية، وإقامة سلطة وطنية - بدلًا من السلطة الاستعمارية - في الوطن المستقل - هندًا كبرى - كما كان يريد « حزب المؤتمر » - أو باكستان المسلمة - كما كان يريد « حزب الرابطة ».

وكان خلاف المودودي مع « حزب الرابطة » حول « درجة إسلام باكستان » ؟!.. لكن خلافه الأكبر كان مع « حزب المؤتمر »، فتوجه هذا الحزب « **وطني** »، وهو يريد الهند الموحدة، غير ملقٍ بالًا للتعدد الحضاري لقومياتها، استنادًا إلى أنها « **وطن واحد** »، وعلى حين كانت دعوة المودودي « إسلامية » كانت دعوة « حزب المؤتمر » « **وطنية** ».. فكانت هذه « الوطنية » هي حجة الحزب ضد تقسيم الهند، وضد التعددية القومية. حتى لقد غدت - (الوطنية) - الفكرية - (الأيديولوجية) - التي تجمع التيار الذي يعاديه الأستاذ المودودي.. فبلغ في هجومه عليه - بمعناها هذا - وعدائه لها حدًّا جعل العديد من صياغاته وعباراته - في تلك الفترة الزمنية - يوهم الذين لا ينظرون لهذه الصياغات في ضوء هذه الملابسات بأن الرجل لم يكن مؤمنًا « بالوطنية »، وأنه قد أسقط من حسبانه « دائرة الولاء للوطن » الذي نشأ فيه، لحساب « الإسلام ».. الأمر الذي أتاح لمجتزئي النصوص - كما صنعوا مع فكره القومي - افتعال وجود تعارض بين « الوطنية » و « الإسلام » !..

لكننا إذا سبرنا غور فكر الرجل حيال « الوطنية »، فإنا واجدون عداءه موجهًا لها إذا كانت - هي - نقيضًا للإسلام، وبديلًا لأسلمة الدولة والحياة، وسبيلًا يستر هيمنة الأغلبية الهندوكية على الأقلية الإسلامية... مع حدة في الصياغات أحيانًا، تحدث لبسًا إذا هي لم تعرض على الصياغات الأخرى الأكثر انضباطًا في هذا الموضوع.

ولذلك، فإن منهجنا في جلاء حقيقة موقف المودودي من هذه القضية يستلزم أمرين:

١ - التنبيه إلى العبارات التي بلغت، بالحدة، حد التعميم والإطلاق، والتي صيغت

في مرحلة ما قبل تقسيم الهند، عندما كانت معركة المودودي الأساسية ضد الحزب الوطني والفكر الوطنية، الداعية إلى هند واحدة، باعتبار أن « الوطنية » هي الرباط الكافي لقيام « القومية الواحدة ».. فضد هذه « القومية - الوطنية » - التي سماها المودودي « القومية السياسية » كانت معركته الكبرى.. وفي هذه العبارات والصياغات مال المودودي إلى التركيز على نقد « الوطنية » والتقليل من شأنها !..

ينبه منهجنا إلى هذه العبارات والصياغات، مبرزًا ملابساتها.. كما ينبه على عبارات وصياغات أخرى للمودودي، في ذات الفترة التاريخية، لا تنكر أثر « الوطنية »، **لكنها تتحدث عنها كثمرة للإسلامية، وليست كعامل ومحرك وقيمة مستقلة؛ لأن النظر إليها بهذا المعنى كان السند والمنطلق لتيار « حزب المؤتمر » الوطني في عدائه لإقامة دولة خاصة للقومية الإسلامية بعد الاستقلال.**

٢ - والأمر الثاني، الذي ينبه إليه منهجنا في هذه الصفحات، هو أن حديث المودودي عن « الوطنية » بعد استقلال المسلمين الهنود بباكستان قد تغيرت لهجته.. فلقد تراءت « الوطنية »، في صياغات له، عاملًا فعالًا وطاقة فاعلة في صيانة ودعم وبناء الوطن الجديد..

* * *

في معركة المودودي ضد « وطنية » حزب المؤتمر، التي حاول بها هذا الحزب نقض مبررات التعددية في « القومية » والتعددية في « الدولة »، اكتسحت « حماسة » المودودي في طريقها كل ما للوطنية من فضائل مستقلة.. ولم ير فيها الرجل - في تلك الفترة وأثناء تلك المعركة - سوى عدوه اللدود ؟!.. فكتب تلك العبارات الغريبة، والبالغة في غرابتها حد الشذوذ، والتي يقول فيها: « **لو ثمة عدو لدعوة الإسلام - بعد الكفر والشرك - فهو شيطان الجنس والوطن** »[1] ؟!.. وهي العبارة التي بدون فهم ملابساتها - التي تحدثنا عنها - لا بد وأن نسيء الظن بولاء هذا المناضل العظيم للوطن الذي ولد وشب وعاش فيه !..

وفي مواجهة « **الأيديولوجية الوطنية** » لحزب المؤتمر ذهب المودودي على درب العداء

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ١٤٩).

لها إلى الحد الذي أسقط فيه أي قيمة وأي اعتبار « للعامل الوطني ».. فعنده أن الحكم الصالح هو المطلوب حتى ولو كان الحاكم إنجليزيًا.. **مهملاً التفكير في إمكانية أن يكون هذا الحكم صالحاً وغير وطني، ومتناسيًا أن الوطنية، في ذاتها، نوع ودرجة من « صلاح » السلطة الحاكمة.. كما أن غربة السلطة، في ذاتها، عدوان لا بد وأن ينافي « الصلاح »!..**

يقول المودودي، في نص من نصوصه هذه، المتميزة بتكثيف المثالب على الفكرة التي يعاديها إلى الحد الذي يوقعه في التعميم والإطلاق وسلبيات « النظرة وحيدة الجانب »...:

« إن القضاء على الاستبداد الإنجليزي أمر ضروري، بل هو واجب كل فرد يعيش في هذه البلاد، ولا يمكن لأيِّ مسلمٍ حقيقي أن يقبل أبدًا الخضوع للعبودية، والاستبداد.. ولكن لا يجب أن ننسى في ثورة الحماس أن نظرية المسلمين، في معارضة السيطرة الإنجليزية، **تتعارض تمامًا مع نظرية الوطنيين، فلو قام العداء بيننا وبين الإنجليز على أساس أنهم ليسوا من سكان هذا الوطن، فلا يمكن اعتبار هذا عداءً إسلاميًا، بل هو عداء جاهلي، ولو قام العداء بيننا وبين الإنجليز على أساس أنهم قوم غير صالحين، يحكمون البلاد بطريقة غير شرعية، ينشرون الظلم بدلاً من العدل، يقومون بالفساد في الأرض بدلاً من الإصلاح، فهذا بلا شك عداء إسلامي**، ومن هنا تقوم الصداقة والعداوة على **أسس معيارية، لا على أسس وطنية**، فلو قام أحد باتباع نفس نهج وسلوك الإنجليز، فلا يمكننا الوقوف بجانبه؛ لأنه من مواطنينا؛ **إذ لا يوجد في الإسلام وطني أو غير وطني**، فالإسلام يمكن أن يعانق ويحتضن كلًا من صهيب (الرومي) وسلمان (الفارسي)، لكنه لا يمكن أن يقيم صداقة مع مواطنيه من مثل أبي جهل (العربي) وأبي لهب (العربي)، وهكذا **فنحن كمسلمين لا يجب أن نضع أفكارنا في قالب الوطنية، بل يجب أن تصاغ على أساس العدالة والحق.**

إن واجبنا، كمسلمين، هو تحطيم قيود العبودية والسيطرة الإنجليزية، ولكن لا يجوز لنا أبدًا أن نساعد على قيام مثل هذه الحكومة التي تقوم على نفس الأسس التي وضعتها الحكومة الإنجليزية، سواء كانت حكومة وطنية أو غير وطنية ..! »[١].

إنه من المفهوم - والمشروع - في حالة الأستاذ المودودي النضالية، ذات الخصوصية التي سبق حديثنا عنها، من المفهوم والمشروع أن يعارض وحدة الهند القومية، المؤسسة على وحدة الوطن وفكرة الوطنية وحدها... ولكن غير المفهوم وغير المشروع أن يذهب

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٣٣، ٣٤).

به العداء « **لصلاحية الوطنية وحدها** » كي تكون قاعدة ومبررًا لوحدة الهند، إلى تجريد « الوطنية » من أية صلاحيات.. الأمر الذي أوقعه في **العديد من الأخطاء:**

• فالوطنية، بمعنى الولاء للوطن، في حد ذاتها « معيار » يقاس به صلاح الحكم وفساده.. وحزب المؤتمر إذا حكم الهند بفكرة الوطنية وعلى أساسها، لا يمكن أن نساويه مع الإنجليز إذا حكموها بذات الفكرة وعلى أساسها.. لأسباب كثيرة أهمها استحالة حكمهم لها بفكرة الوطنية؛ لأن الوطنية ولاء لوطن، ووطن الإنجليز هو إنجلترا وليس الهند... لقد حكم المماليك - وهم ترك - مصر.. وحكمها العثمانيون - وهم ترك أيضًا - لكن الخلاف بين السلطتين - وهما مسلمتان - لا يمكن أن تخطئه العين.. فولاء المماليك كان لمصر، يجلبون لها الخيرات، ويجعلونها مركز سلطنة ودار خلافة... أما العثمانيون فكانت في نظرهم مصدرًا للجزية، ومنبعًا لدماء التقدم والتحضر الزكية التي نزفوها منها، في صورة أرباب الحرف والصنائع والعلوم والفنون... نزفوها منها، وحقنوا بها حاضرة سلطنتهم !... والفاطميون كانوا أجانب عن مصر، لكنهم بعد فتحهم لها لم يعودوا كذلك، فلقد أتوا إليها من المغرب ومعهم ثروتهم، بل ورفات آبائهم وأجدادهم، فكانت وطنهم الذي جعلوه دار خلافة؛ ولذلك، فإنهم - رغم خلاف المذهب - كانت دولتهم تسمى « الدولة المصرية » !.. فالوطنية - بمعنى الولاء للوطن، والتعمير فيه وله - وليس لمركز آخر - هي في ذاتها قيمة و « معيار » من معايير تقييم الحكومات..

• وليس صحيحًا ما قاله الأستاذ المودودي - في النص موضوع التعليق - من أن التعارض « تام » بين « نظرية المسلمين » و « نظرية الوطنيين ».. فنظرية المسلمين إسلامية.. والوطنية - بمعنى أن الولاء للوطن، والنضال لتحريره من الإنجليز - بعض من هذه النظرية.. وفي هذا الإطار وهذا الميدان - وهو هام - يوجد الاتفاق بين النظريتين... والأستاذ المودودي ذاته - وفي ذات الكتاب الذي حكم فيه بالتعارض التام بين النظريتين - يقول: « **إن هدفنا كمواطنين هنود هو نفس هدف حزب المؤتمر - أي تحرير الهند -.. إن مشاعرنا وعواطفنا معه من أجل تحقيق الأهداف الوطنية المشتركة..** »[1] ؟!.

لكنه الحماس الذي يدفع الرجل إلى التركيز على جانب، حتى لينسى الجوانب الأخرى للقضية موضوع الحديث !!...

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٥٤).

• ثم إن دولة الرسول ﷺ في المدينة عندما احتضنت صهيبا.. فإنما احتضنته وولاؤه للعروبة الحضارية، ومواطنته كانت في هذه الدولة، ولم يكن ولاؤه للروم الكفار.. وكذلك سلمان، فلقد تعرّب - بالمعنى الحضاري لا العرقي - وغدا ولاؤه للعروبة، بهذا المعنى، وكان ولاؤه كمواطن لدولة المدينة، وليس لفارس المجوسية !.. ويشهد لذلك أن دفاع النبي عنهما وعن بلال إنما قام في وجه من أراد الانتقاص من عروبتهما، فنبه النبي على أنهم عرب، باللغة والولاء والحضارة والفكر، وقال: « ليست العربية بأحدكم من أب أو أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي »[1] !

• وكذلك أبو جهل وأبو لهب.. لقد كانا عربيين، ولكن عروبتهما كانت عروبة الجاهلية العرقية، وليست عروبة الحضارة التي جاء الإسلام فزرعها بديلًا عن العصبية الجاهلية « المنتنة » !؛ ولذلك فإن ولاءهما لم يكن للوطن الذي أنشأه الإسلام، بل ضد هذا الوطن، فقاتلا في صفوف المشركين... فلم تجمعهما « الوطنية » مع المسلمين الذين أقاموا الدولة الجديدة للإسلام الوليد !..

لقد كان المودودي، وطنيًا حتى النخاع.. ومناضلًا في سبيل تحرير وطنه - الهند - من الاستعمار.. لكن خلافه المبدئي مع « حزب المؤتمر » الذي جابه الفكرة الإسلامية والقومية الإسلامية بالفكرة الوطنية والقومية الوطنية - أي المؤسسة على عامل وحدة الوطن وحده - قد تصاعد بحماسه إلى الحد الذي جعله يفصل بين الوطنية وبين الإسلام.. ولو برئت صياغاته من هذا العيب لقال لنا: إن هناك وطنية إسلامية ووطنية هندوكية، تناضلان ضد عدو واحد هو الاستعمار الإنجليزي، لحساب يتميز عند كل فريق.. فالوطنية الإسلامية غايتها وطن إسلامي للقومية الإسلامية، والوطنية الهندوكية يجب أن تكون غايتها وطن هندي للقومية الهندوكية، وليس - كما يريد حزب المؤتمر - وطن هندي تقهر فيه القومية الهندوكية غيرها من القوميات.. تلك هي الصياغة المثلى في التعبير عن الفكرة الحقيقية للأستاذ المودودي ؟!..

* * *

ولقد ذهب الأستاذ المودودي - في المرحلة التي سبقت تحرير الهند وتقسيمها - على

---

(١) ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق (١٩٨/٢)، طبعة دمشق.

درب « الفصل » و « التعارض » بين « الإسلام » و « الوطنية » شوطًا بعيدًا... فتناثرت في كتاباته نفس الأفكار، وأخذ يجمع للتدليل على صحتها الوقائع والأسانيد..

فهو يجرد الدعوة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي الأول، والدولة الإسلامية الأولى من « المحتوى الوطني » فهي - عنده - دعوة عقيدة.. ومجتمع عقيدة.. ودولة عقيدة - مبرأة من فكرة الوطنية ونداء الوطنية ودعوة الوطنية.. لكنه يستدرك فيقول: إن هذه العقيدة حققت لأهلها ودولتها ومجتمعها أقصى ما يمكن أن تحققه الوطنية [١]...

ولقد كان الأوفق لو أن الرجل قال إن هذه العقيدة - في ذلك المجتمع - قد تجسدت في دولة، تحكم وطنًا، رعيته مواطنون.. وأن الدفاع عن « المدينة » كان دفاعًا عن وطن العقيدة وأهلها.. فليس هناك تناقض بين الإسلام وبين الوطنية الإسلامية، بل ولا فصل، وإنما التناقض بين « الوطنية الإسلامية » المسلمة، و « الوطنية المشركة » الوثنية.. فما دام الإسلام « دينًا » قد أقام « دولة »، فهو شامل للوطنية التي تجعل ولاء هذا المسلم لوطن هذه العقيدة جزءًا من شعائر الإسلام !..

تلك كانت ملابسات الصياغات « الإثارية »، التي صاغها المودودي عن « الوطنية » وعينه مركزة فقط على « وطنية حزب المؤتمر »، فجاءت حاملة لقدر من اللبس الذي يتيح لقليلي العلم وسيئي النية أن يصوروا الرجل بما هو منه براء؟!..

* * *

والأمر الذي يؤكد تفسيرنا هذا لحقيقة موقف المودودي من فكرة « الوطنية » كقيمة من القيم التي تشد الإنسان برباط الولاء والانتماء لوطن من الأوطان، دون أن تكون بالضرورة سجنًا يحول بين الوطني وبين أن يشمل بولائه - المتدرج - دوائر أخرى خلف حدود وطن الولادة والمنشأ -... الأمر الذي يؤكد تفسيرنا هذا... هو كتابات المودودي نفسه فضلًا عن حبه لوطنه، الذي جعله مناضلًا في سبيل تحريره وترقيته..

• فعنده أن الرسول ﷺ « قد ترك وطنه مكة وهاجر إلى المدينة مع أصحابه ».. وهذه الهجرة كانت في سبيل « العقيدة »، لكنها لا تنفي « الحب الفطري للوطن »، الذي كان يعمر قلب النبي وصحبه تجاه وطنهم مكة.. « فقلبه الشريف وقلوب صحابته لم تكن خلوًا من حب الوطن الفطري الذي يولد مع كل إنسان، فقد قال وقت هجرته

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٤ - ٦٧).

مخاطبًا مكة: « **والله إنك لأحب البلاد إليّ، ولولا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت** ».

ولما وصل سيدنا بلال إلى المدينة ألمّ به المرض، وهاجت ذكريات مكة في خاطره، فخرجت من فمه هذه الأبيات المشهورة التي امتلأت لوعة وحسرة:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة ... بوادٍ وحولي أذخر وجليل ؟!

وهل أردن يومًا مياه مجنة ... وهل يبدوَنْ لي شامة وطفيل ؟![1]... »[2]

كتب المودودي هذه السطور، لكن وقفة الشيخ حسن البنا أمامها كانت أجود من وقفة المودودي، فلقد استشهد بها البنا على أن حب الوطن « فريضة إسلامية لازمة لا مناص منها، أن يعمل كل إنسان لخير بلده، وأن يتفانى في خدمته، وأن يقدمه في العمل على سواه، وأن يقدم أكبر ما يستطيع من الخير للأمة التي يعيش فيها.. »[3].

والذين يرون أن « حب الوطن فطرة تولد مع الإنسان »، لا بد وأن يروه « واقعًا » لا يصادره الإسلام ولا يتجاهله ولا يقفز عليه... ولقد كانت « مكة » – مع شركها – أحب بلاد الله إلى رسول الله؛ لأنها الوطن الذي ولد وشب فيه.. لكنها لم تكن أحب إليه من الرسالة التي اصطفاه لها الله!..

• والمودودي يجيد تصوير العلاقة بين « **المسلمين الهنود** » وبين « الوطنية الهندية »، فهم معها.. وهي جزء من غايات نضالهم، لكنها ليست نهاية المطاف وكل الأهداف، كما هو الحال مع « **الوطنيين الهنود** »، وإنما للمسلمين مرحلة أخرى وغاية أبعد وهي أن تكون « حرية الوطن » سبيلاً لـ « أسلمة هذا الوطن » !...

« فللمسلمين، في الهند، صفتان:

الأولى: هي أنهم « مواطنون هنود »..

والثانية: أنهم « مواطنون مسلمون »..

وهم يشتركون، من حيث الصفة الأولى، مع بقية مواطني الهند في كل ما يحل بالبلاد وما تتعرض له.. أما فيما يتعلق بالصفة الثانية، فإن قضايا المسلمين قضايا منفصلة تتعلق بالمسلمين فقط دون غيرهم.. إن الحرية هي هدفنا كمواطنين هنود

---

(١) أذخر وجليل ومجنة وشامة وطفيل: معالم بمكة المكرمة.

(٢) الحكومة الإسلامية (ص ١٥٦).

(٣) رسالة المؤتمر الخامس (ص ٤٥) وما بعدها.

وكمواطنين مسلمين... (أما الوطنيون فقط فيقولون): إن حرية الوطن لها طريق واحد، وهو الطريق الذي يمكن أن نسلكه كمواطنين هنود فقط.. » [(١)].

إن إخلاص المودودي لقضية تحرير الهند لا شك فيه، ففكره ونضاله تجسيد لهذا الإخلاص.. لكنه كان ينبه على ضرورة التمييز بين وطن أغلبيته مسلمة، وقوميته مسلمة، وبين وطن متعدد القوميات، والقومية المسلمة فيه أقلية.. ففي الحالة الأولى تكون حرية الوطن، بلا منازع، رصيدًا إيجابيًا يكسب منه المسلمون... أما في الحالة الثانية فإن هذه الحرية قد تعني - إذا لم تكن للمسلمين « حاكمية إسلامية » في الوطن المستقل - وقوع المسلمين في استعباد « حاكمية غير إسلامية » من نوع جديد!..

فهو يتساءل: « لماذا ترغب أية أمة في الحرية؟! ».

ويجيب: « من أجل **الحفاظ على نمطها القومي، ورغبتها في التطور والرقي**... ».

ثم يستطرد: « ... إنه في **البلد الذي تعيش فيه عدة أمم تتمتع كل منها بنمط قومي مختلف عن النمط القومي للأمم الأخرى**، لا يجعلنا نقول: إن حرية الوطن المحضة تعني حرية كل أمة من الأمم.. فحكم الأغلبية في هذه الحكومة الحرة سيعني أن الحرية القادمة ستكون مقصورة على الأمة التي تتمتع بالكثرة العددية، ولن يكون لهذه الحرية أي معنى بالنسبة للأمم الأخرى قليلة العدد.. إنها ستتخلص من استبداد الأجنبي لتخضع لسيطرة أمة أخرى من أمم وطنها.... وكذلك الحال في تقاسم ثروة هذا الوطن!. » [(٢)].

هنا يبدو الاتساق والمنطق في رؤية المودودي.. فهو مع الوطنية، بمعنى حرية الوطن.. لكنه يقول: إن « الخصوصية الهندية » - حيث المسلمون أقلية - لا تجعل هذه الوطنية محققة للحرية، بذاتها، وإنما لا بد من قيام « الحاكمية والحكومة » الإسلامية بعد التحرير...

وهنا، تعود، مرة أخرى، أهمية قراءة المودودي في ضوء « خصوصية الواقع القومي » الذي أفرز فكره السياسي.. وأهمية الحذر من توظيف رؤاه السياسية هذه في مناخ مغاير.. وفي المناخ العربي على وجه التحديد... حيث القومية العربية واحدة، والأغلبية الساحقة من تعدادها مسلمون.. **فالوطنية تعني الحرية.. ومهمة الحرية هي الحفاظ على**

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٤٥).

(٢) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٣٧، ٣٨). وانظر كذلك: صفحات (ص ٣٣، ٦١، ٨١، ٨٢، ١٦٢)، و: المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٣٩، ٤١).

النمط القومي للأمة.. فليست هناك مخاطر ولا تحفظات على الوطنية، في ذاتها، إذا كان الانتماء القومي واحدًا وجامعًا لكل أبناء الأمة الساعية إلى التحرر من الاستعمار..

لقد كانت مشكلة المودودي أن قيادة الحركة الوطنية في الهند ليست في يد المسلمين، ومن ثم فإن قطار الحرية لن يتجه إلى محطة الإسلام.. ولذلك كان نضال الرجل من أجل قيادة إسلامية، لا تهجر قطار الحرية، وإنما تجعل من محطاته محطة الإسلام!.. « فلا **يجب أن تقع قيادة المسلمين في يد عبيد الإنجليز، أو في يد عبيد الهنادكة، بل علينا أن نحاول جاهدين أن تكون هذه القيادة في يد تلك الجماعة التي تكون على استعداد لمشارك بقية الطوائف من أجل تحرير الهند تحريرًا كاملًا، على ألا تكون هذه الجماعة مستعدة - مهما كانت الظروف - للتضحية بالمصالح الإسلامية..** »[(١)].

تلك هي الصورة الكاملة للوطنية، كما رآها المودودي، في المرحلة التي سبقت استقلال الهند، وتقسيمها.. وقيام الوطن المسلم: باكستان..

* * *

وعندما قامت باكستان عام (١٩٤٧م)، تحدث عنها المودودي أكثر من حديث الشاعر في الوطن الذي يهيم به ويتغزل فيه.. فهي ليست مجرد وطن، « بل هي بيت الإسلام ».. وفيها سيقوم « المثال العملي لفلاح هذا الدين ونجاحه.. ويجب علينا أن نصونها ونحافظ عليها بشتى الطرق وبأي ثمن.. »[(٢)].

ورغم أن مسيرة المودودي في وطنه المسلم باكستان قد كانت مليئة بالعقبات والأشواك.. ففي هذا الوطن اعتقل لأول مرة في حياته.. وتكرر سجنه واعتقاله.. وصدر ضده حكم بالإعدام.. إلا أن نغمة حب الوطن، والدفاع عنه قد علت، دون تحفظات، في كتابات المودودي « الباكستانية ».. صحيح أنه تحدث بوعي ناضج عن وجوب امتلاء وعاء الوطنية بالمضامين والحقوق الاجتماعية والسياسية التي تحققها الوطنية للمواطنين، وعن مخاطر ذبول العاطفة الوطنية لدى الفقراء « إذا حرموا من العدل، وحيث يجعل الظلم الاقتصادي الناس فريسة الفقر المدقع، وإذا افتقد الإنسان في الوطن المكان الذي يحفظ عليه حقوقه وكرامته وعزته وأمنه... »[(٣)].

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٥٣، ٥٤). وانظر: نفس المعنى في (ص ٨٣).

(٢) المودودي: فكره ودعوته (ص ١٤٩).   (٣) المرجع السابق (ص ١٤٨، ١٤٩).

كل هذا صحيح.. وجيد... ولكن المودودي ظل يتحدث عن الوطن والوطنية، وحبه لباكستان، وصبره على جور حكوماتها، وعدم يأسه من التغيير والإصلاح.. وكما لو كان لسان حاله هو قول الشاعر:

بلادي، وإن جارت عليّ، عزيزة وأهلي، وإن ضنُّوا عليّ، كرام!

فهو يكتب إلى أحد إخوانه رسالة يسطر فيها عن «الوطنية» سطورًا مضيئة، يقول فيها:

«... على كل إنسان فرض تجاه البلد الذي ولد فيه... إن وطن الإنسان هو مجال عمله، وهذه فطرة وطبيعة؛ حيث يعرف الإنسان لغة هذا الوطن وعاداته وتقاليده. والآن، إذا كانت الأرض أرضًا صخرية، فلنحاول معها، وعلينا أن نرى هل يمكن أن تنبت البذور أو الشتلات، أم لا؟!..» [١].

كتب المودودي هذه الكلمات في (١١ مارس سنة ١٩٤٩م).. وكان قد اعتقل اعتقاله الأول، ولما يمض على قيام باكستان أكثر من ثلاثة عشر شهرًا... لكن المحنة.. والاعتقال.. والمخاطر والظلمات التي تكالبت على حلمه الوليد.. لم تجعله يتخلى عن عشق «الوطن» والتغني بـ«الوطنية».. فالوطنية تعني الحرية والتحرير للوطن.. وعندما يكون الوطن وطن الأمة والقومية التي ينتمي إليها المسلم، فإن ولاءه لهذا الوطن يغدو فريضة إسلامية، تحقق المصلحة للإسلام والمسلمين.

* * *

(١) المودودي: فكره ودعوته (ص ١٨٦).

الفكر الاجتماعي

• إن العدل هو هدف الإسلام.. وهو لا يعني المساواة الاقتصادية، وإنما يعني التوازن والتناسب...

• والحضارة البورجوازية هي حضارة « الصيرفي » ! والحكم فيها « لديوان حسابات الرأسمالي » ؟!.. ومحاربة الرأسمالية واجب متحتم في عنق المسلم أكثر مما هو متحتم في عنق الشيوعي !..

ونشر الشيوعية بين المسلمين يساوي اعتناقهم للهندوكية ؟! فكلاهما يمزق وحدتهم، ويقضي على الطبقة الوسطى المرشحة لقيادة القومية الإسلامية.. فقضيتنا الرئيسية ليست اقتصادية، بل إن الرئيسي هو الحفاظ على حضارتنا وثقافتنا.. ونحن نعارض الشيوعية دون أن نعاضد الرأسمالية الظالمة؛ لأننا نتمسك بأصولنا الإسلامية التي تخالفهما معًا...

• ولقد قرر الإسلام مبادئ للنظام الاقتصادي، وترك لنا تقرير الأحكام وفق الزمان والمكان والحاجات والظروف..

• وما نريده، هو اقتصاد حر، ضمن طائفة من الحدود والقيود ؟!..

المودودي

* * *
* *
*

لم تطرف عين المودودي - « المفكر - والمناضل » - لحظة عن مهمته الأولى ورسالته الأساسية: **إنقاذ القومية الإسلامية في الهند، بالبعث الإسلامي، من مخاطر الذوبان في القومية الهندوكية، وتقديمها إلى عالم الإسلام كنموذج للبعث الإسلامي العام**.. وفي سبيل هذه الرسالة كان « الفكر » وكان « النضال ». وكانت « المودّة » وكانت « المخاصمة » في حياة هذا المفكر الكبير.. والمناضل الأكبر!..

• فصدًّا لخطر الأغلبية الهندوكية الذي يهدد بسحق المقومات الحضارية لقومية الأقلية المسلمة، عارض المودودي « حاكمية الجماهير » - لأنها هندوكية الأغلبية - وبعث نظرية « الحاكمية الإلهية » من مرقدها القديم، ومال في كثير من الصياغات لتغليب وزنها على وزن « حاكمية الجماهير »..

• وهتكًا لستار « القومية السياسية »، التي كانت مبرر « حزب المؤتمر » لإقامة الهند الواحدة، صبَّ المودودي جام غضبه « الفكري » على القومية - بهذا المعنى -.. حتى لقد ذهبت صياغاته في الإطلاق والتعميم أحيانًا إلى درجة الإيهام بعدائه للقومية بإطلاق!..

• ولأن سند دعوة « القومية الواحدة للهند » كان هو « وحدة الوطن » جغرافيًا، ذهب المودودي فقلل من قيمة رباط الوطنية، حتى لقد أوهمت بعض صياغاته عداء الإسلام لهذا الرباط!..

فلقد كانت عين الرجل لا تطرف فتغفل هدفه الأول وجوهر رسالته: تمييز القومية الإسلامية، وبعثها الجديد، بالإسلام، باعتباره طوق نجاتها من السحق الهندوكي، والانطلاق منها وبها إلى البعث الإسلامي العالمي، الذي يعيد الإسلام والمسلمين إلى موقع القيادة والإمامة، بدلًا من الحضارة الغربية المادية..

وعلى هذا الدرب، وفي إطار هذا الهدف، وهذه الرسالة، جاء فكر الأستاذ المودودي في المسألة الاجتماعية، وقضية الثروة والأموال...

لقد كان المودودي داعية لبعث « الأمة »، وليس « الطبقة » ومناضلًا في سبيل نهضة « القومية » المسلمة، يعطي الأولوية - حتى على حرب التحرير - « لوجوب غرس وحدة الفكر ووحدة العمل بين المسلمين، حتى يصبحوا كجسدٍ واحدٍ ليتحركوا بعد ذلك طبقًا لتوجيهات قوتهم المركزية.. » [١].

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٥٤).

وهذا هو مفتاح فهم موقف المودودي وفكره في قضية الأموال والثروات، ورؤيته لمكان الإسلام الاجتماعي بين المذاهب والتيارات المتصارعة في هذا الميدان..

* * *

وبادئ ذي بدء، فإن المودودي - المفكر الإسلامي -يتفق مع كل الإسلاميين على أن العدل هو أعظم مقاصد الشريعة وجوهر أهداف الإسلام.. بل هو - على تنوع ميادينه - هدف الإسلام الوحيد !.. « **إن العدل وحده هو هدف الإسلام وبيت قصيده، وإن الإسلام نزل فقط لإقامة العدل**. يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحديد: ٢٥]... فالعدل ليس شيئًا منفصلًا عن الإسلام، والإسلام نفسه هو العدل، وإقامته وإقامة العدل شيء واحد.. »[(١)].

وللمودودي في تحديد معنى العدل - الذي هو جوهر الإسلام - مفهوم إسلامي متميز.. فالعدل ليس المساواة، وليس المساواة الاقتصادية على وجه التخصيص والتحديد.. وإنما هو:

١ - مساواة في الحقوق والواجبات « القانونية » و « السياسية »..

٢ - وتكافؤ في فرص الكسب الاقتصادي والاجتماعي..

٣ - و « توازن » و « تناسب » - بالوسطية الإسلامية - في الحقوق الاقتصادية بين الناس..

فالمساواة الاقتصادية، غير ممكنة التحقيق في أيِّ مجتمع من المجتمعات، لأسباب كثيرة في مقدمتها اختلاف الاحتياجات وتمايز الضرورات.. ثم إنها ليست العدل أو العدالة الاجتماعية.. والمودودي يسأل ويتساءل: « هل العدالة الاجتماعية هي مجرد المساواة الاقتصادية ؟ أنا لا أسأل عما إذا كانت هناك مساواة اقتصادية فعلًا بين الحكام والمحكومين في هذا النظام أم لا ؟ ولا أسأل أيضًا عما إذا كان مستوى المعيشة متساويًا بين الديكتاتور - (في النظم الشيوعية) - وأي فلاح من الخاضعين لهذا النظام أم لا ؟ وإنما أسأل فقط: لو أن هناك مساواة اقتصادية فعلية بين الجميع، فهل تسمى عدالة

(١) الحكومة الإسلامية (ص ١٩١، ١٩٢).

اجتماعية ؟!.. وإذا كان الإنسان لا يحيا ليأكل فقط، وحياته ليست قصرًا على الاقتصاد وحده، فكيف يمكن إذن تسمية مجرد المساواة الاقتصادية عدلًا ؟.. » [١]..

وإذا كانت المساواة الاقتصادية غير ممكنة التحقق في الواقع.. وإذا كان الاقتصاد ليس كل حاجات الإنسان؛ لأنه ليس مجرد حيوان !.. فإن العدل - عند المودودي - يتطلب « التوازن » أكثر مما يتطلب « المساواة ».. « فالعدل يتركب من **حقيقتين دائمتين:**

أولاهما: أن يتحقق التوازن والتناسب في الحقوق بين الناس..

والثانية: أن ينال كل ذي حقٍّ حقه بطريقة عادلة منصفة..

وليس معنى هذا تقسيم الحقوق مناصفة بين الإنسان والإنسان بالتساوي، مما يختلف وأساس الفطرة، فالعدل يقتضي في الحقيقة التوازن والتناسب لا المساواة التامة، **كما يتطلب ولا شك المساواة بين أفراد المجتمع في بعض الوجوه؛ كحقوق المواطنة مثلًا،** لكنه لا يتطلب المساواة في بعض الوجوه الأخرى، كالمساواة الاجتماعية والأخلاقية بين الوالد والأولاد، أو المساواة في الأجور بين كبار الموظفين وصغارهم؛ لأن المساواة التامة في هذه الأمور تخالف العدل وتجافيه، فما أمر به الله هو تحقيق التوازن والتناسب، لا المساواة الكاملة. وتحقيق التوازن والتناسب يتطلب إعطاء كل إنسان حقوقه الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية والأخلاقية بأمانة تامة... » [٢].

فالعدل، ليس « المساواة » في الحقوق - وإنما هو « التوازن والتناسب » فيها.. وإعطاء كلٍّ ما له من حقوق... ويستوي، في الظلم، المساواة في الحقوق، والحرمان !.. فكلاهما مخلٌّ بالعدل، الذي هو التوازن والتناسب في هذه الحقوق..

وإذا كانت المساواة بين العالم وبين الجاهل.. بين العبقري والغبي.. بين الواعي والغافل.. بين المجدّ والكسول.. بين المتمايزين في الحاجات الضرورية.. إذا كانت المساواة بين هؤلاء الفُرَقاء مما تأباها الفطرة العادلة، وعدالة الفطرة.. فلا بد من تأسيس هذا التمايز والتفاوت على قاعدة عادلة، تتمثل في إتاحة الفرص المتساوية أمام الجميع لتحصيل القدرات والإمكانات، ثم ليأخذ كل واحد، بعد ذلك، ثمرات جهده، مع الحرص على التوازن والتناسب، لا المساواة؛ فالمساواة في الفرص المتكافئة هي الشرط لعدم دخول التمايز إلى دائرة الظلم الذي يأباه الإسلام.. فلقد « خلق الله الأرض وكل

---

(١) الحكومة الإسلامية (ص ١٩٥، ١٩٦). (٢) المرجع السابق (ص ٩٥).

ما عليها لخدمة الجنس البشري، ومن هنا **فإن نشاط إنسان ما ومحاولة الحصول على رزقه وقوته من الأرض هو حقٌّ طبيعيٌّ مرتبط بمولده، ويتساوى كل إنسان في الاشتراك في هذا الحق... إن كل فرد من أفراد البشرية له حقوق متساوية مع الآخرين في الكفاح من أجل الحصول على نصيبه من وسائل الرزق التي خلقها الله على أرضه، ويجب أن تتاح جميع الفرص أمام جميع البشر بطريقة متساوية..** »[1].

هذا هو مفهوم العدل الاجتماعي في فكر المودودي..

* * *

وفي هذا الميدان - ميدان الفكر الاجتماعي - كان الإسلام، ولا يزال نهجًا متميزًا عن المذاهب الاجتماعية والاقتصادية والفلسفية التي عالجت هذه الناحية من نواحي حياة الإنسان والمجتمع..

ولقد كان هَمّ المودودي الأول هو التمييز بين الرؤية الاجتماعية الإسلامية، وبين الحضارة الغربية لهذه المعضلة، تلك التي أصبح لها - بالتغريب - دعاة وأنصار في عالم الإسلام ومجتمعات المسلمين.. فهذه الحضارة الغربية، بسبب من طابعها الذي تغلب عليه المادية، قد جعلت المقاييس المادية - إن في الإنتاج أو التوزيع - هي الأساس، ولها الأولوية والصدارة على غيرها من العوامل... وهي، بسبب من « الدنيوية » - (العلمانية) - قد ارتكزت في سعيها الاقتصادي والاجتماعي على مقولة تزعم: **أنه لا حدود للاحتياجات - ومن ثم المطالب - المادية للإنسان..** وهي بشقيها: « الليبرالي - الرأسمالي »، و « الشمولي - الاشتراكي - الشيوعي » - تؤسس سعيها الاجتماعي والاقتصادي على هذه المقولة - التي كادت أن تقدم الإنسان في صورة الحيوان الشره، الذي لا حدود لشراهته المادية ؟!.. غاية ما هنالك، أن « الليبرالية » تسعى إلى « وفرة » تحقق وتشبع نهم طبقة اجتماعية بعينها، على حين تسعى « الشمولية » إلى أن تكون « الوفرة » للطبقة النقيض ؟!.. لقد اتفقت هذه الحضارة الغربية - وهي واحدة - في هذه الفلسفة، ثم انقسمت حول الشريحة والطبقة التي يحق لها الافتراس، الذي لا يعرف الحدود، للإنتاج المادي في هذه الحياة !.

---

(١) المودودي: فكره ودعوته (ص ١٥٠)، و: المرجع ينقل عن « مبادئ الاقتصاد الإسلامي » للمودودي.

والمودودي يقدم: « الأمة » في مواجهة النهج « الطبقي » - أيًا كانت « الطبقة ».. ويقدم نهج « التكافل والتضامن الاجتماعي » في مواجهة « الصراع الطبقي ».. ويقدم « التوازن الإسلامي » بين الحاجات والاحتياجات الإنسانية - الروحية والمادية - في مواجهة غلبة النزعة المادية التي أطلقت العنان للحاجات والمطالب المادية للإنسان بغير ما حدود... وهو - في هذا المقام - يتساءل: « من الذي يحول بيننا وبين أن نجمع أموال الزكاة بصورة منظمة، ونعمل بتعاليم الإسلام في التكافل والتضامن الاجتماعي، وبقانونه في الإرث، **ونقضي حياتنا بالبساطة والأمانة والتقوى والاقتصاد في النفقات؟ ومن ذا الذي يجبرنا على أن ننفق أكثر مما نكسب، ونجعل من حاجاتنا ما جاءت به الحضارة الغربية من مظاهر البذخ والتبذير، ونميل إلى طرق الكسب الحرام ونختارها حرصًا على التموّل واستزادةً للثراء، ولا نقنع بطرق الكسب المشروعة؟!** »[1].

وإذا كانت « الوسطية الإسلامية » - بما تعنيه من موقف جامع يؤلف بين أطراف من النقائض تكون موقف الاعتدال بين تطرفين والحق بين باطلين والعدل بين ظلمين - إذا كانت هذه « الوسطية الإسلامية » قد أبرزت قيمة « القناعة » - أي إمكانية تناهي الاحتياجات المادية للإنسان - تهذيبًا - يحقق التوازن لغرائز الشره والتكالب على الماديات... فإنها قد رفضت انعدام التوازن في الحضارة الغربية، والذي تجلى في « الفردية » الليبرالية، و « الجماعية » الشمولية.. لتقدم: موقفًا ثالثًا، متوازنًا، ينبع من التأليف بين سمات الاعتدال في كلٍّ من « الفردية » و « الجماعية » على السواء..

« لقد سد الإسلام باب الفردية Individualism الهدامة للاجتماعية Socialism فلا تضيع في نظام الإسلام شخصية الفرد، كما تضيع في نظامي الشيوعية والفاشية، وكذلك لا يتعدى الفرد في الإسلام حدوده بحيث يكون ضارًا للجماعة، كما هو شأنه في نظام الديمقراطية الغربية. إن غاية حياة الفرد، في الإسلام، إنما هي غاية الجماعة بعينها... ولقد منح الإسلام الفرد ما يتعلق بذاته من حقوق.. وفرض عليه ما يخص الجماعة من واجبات، وبهذه الصورة ظهر بين الفردية والاجتماعية في الإسلام، توافق Harmony غريب، بحيث يتيسر للفرد نماء قوته وارتقاء شخصيته، ثم يصبح عونًا بقوته الراقية فيما فيه المجتمع وسعادته... »[2].

---

(١) الربا (ص ٨٨).

(٢) نظرية الإسلام السياسية (ص ٥٦)، وانظر كذلك: الحجاب « هامش » (ص ٥٢).

ويذهب المودودي، في نقده للفكر الاجتماعي في الحضارة الغربية، إلى عمق يمكّنه من هتك الأستار التي تخفي الوجه القبيح لفكرها هذا؟!..

• فعالمها الليبرالي ليس جنة الجماهير التي قيل لها إن ديمقراطيتها هي: حكم الشعب، بالشعب، للشعب.. وإنما هو في الحقيقة: جنة الطبقة الثرية البورجوازية... وقطب الرحى في هذه الحضارة البورجوازية هو « الصيرفي ».. إنه المعبود الحقيقي، وصاحب « الحاكمية » قبل أي أحد سواه!..

« **إن الحضارة البورجوازية،** التي كانت ترفع رأسها في البلاد الغربية، متدججة بأسلحة التسامح والحرية الفردية وحق الجمهور في التصويت، إزاء النظام الاجتماعي القديم، **إنما كان زمام أمرها بيد هؤلاء الرأسماليين،** وهم الذين كانوا رافعي لوائها ورواد **جيشها، وكانت تستند إلى جيش جرار من رجال الفلسفة والأدب والفن قاموا على قدم وساق بشن الغارة على من يعادي ويتجرأ – فردًا كان أو جماعة – على التساؤل عن مصدر ثروة « المستر جولد سمث » – الصيرفي – ومورد أمواله المتكدسة في خزائنه؟!... إن الوضع الجديد – لهذه الحضارة البورجوازية – قد طوى عصر حكم كل من القلم والسيف، وألقى بمقاليد الحكم كلها إلى « ديوان حسابات الرأسمالي »، وجعل في أنف الجميع – بما فيهم الفلاحون والعمال ومؤسسات التجارة والصناعة الكبيرة والدول والحكومات القومية – خطًا ما غير مرئي، قبض الرأسمالي على جانبه وبدأ يقودهم به حيث يشاء؟!.. »** [١].

ولذلك، فإن محاربة الرأسمالية هذه فريضة إسلامية، أكثر مما هي فريضة شيوعية.. فبين الشيوعية والرأسمالية لقاء في الفلسفة المادية التي تحصر حاجات الإنسان، تقريبًا، في المادية، ثم تطلق لغرائزه العنان في ميدانها، بل وتنمي هذه الغرائز وتستحثها!.. والخلاف بينهما حول الطبقة التي يجب أن تنفرد بهذا المغنم دون سواها، أو أكثر من سواها... لكن الإسلام يعادي هذه الفلسفة من الأساس؛ لأنها تنافي روحه، وتمسخ صورته وتحرمه مقومات الجدارة في حمل الأمانة والخلافة عن الله.. ولذلك، « **فإن محاربة الرأسمالية واجبٌ متحتم في عنق المسلم أكثر مما هو متحتم في عنق الشيوعي؛ لأن الشيوعي إنما نصب عينه ملء البطن، ولا يسعى المسلم إلا للمحافظة على الدين والأخلاق قبل كل**

(١) الربا (ص ٦٦، ٧٠، ٧١). و: المراد بـ « ديوان حسابات الرأسمالي »: البنك!.

شيء آخر... فاتباع المسلم لنظام الرأسمالية خروج سافر على الإسلام، من حيث مجموعه... »... وإذا كان الربا هو جوهر الرأسمالية، فإن « أحكام الإسلام لا تقف عند المطالبة بالقضاء على نوع خاص من الربا، أي ربا المرابين، وتدع باب سائر أنواعه مفتوحًا على مصراعيه، بل الذي ترمي إليه هذه الأحكام، في حقيقة الأمر، أن تستأصل شأفة أخلاق الرأسمالية وعقلية الرأسمالية ونظام الرأسمالية استئصالاً كليًا... » [1]... فهذا الربا، بما يحدثه من تراكم رأسمالي بدون عمل، يحدث خللًا في توزيع الثروة - وفق التوازن والتناسب - بين الناس.. « فتتكدس، ولا تزال تتكدس ثروة الجمهور باستمرار لدى الطبقة المتموّلة منهم، مما يوجب هلاك المجتمع بأكمله... » [2].

وإذا كانت محاربة الرأسمالية فريضة إسلامية، فإن إلغاء جوهرها - « الربا » - هو - في نظر المودودي - مهمة عاجلة وفورية.. والحديث عن ضرورة إلغائه تدريجيًا، كلما نما فرع من فروع الاقتصاد اللاربوي قطعنا من شجرة النظام الربوي فرعًا.. إن هذا الحديث وهذا النهج لن يصل بنا إلى المطلوب، حتى ولا « يوم القيامة... فلا بد للخلاص من شر الربا من إلغاء نظامه بموجب القانون، عند أول خطوة، وعندها سيبرز بنفسه إلى حيز الوجود نظاما غير ربوي للمالية؛ لأن الحاجة - كما قيل قديمًا - أم كل اختراع، فهي التي ستكفل بنفسها فتح الطريق على ذلك النظام الصالح للنمو والازدهار في كل ناحية من نواحي الحياة... ».. ولا شك أن هذه المهمة الانقلابية، في النظام الاقتصادي، ستحتاج إلى « من كان متحليًا في نفسه بصفتين:

أولاهما: أن يكون قد رغب عن النظام القديم في واقع الأمر، وآمن من سويداء قلبه بمقترحه الذي قد جعل نصب عينيه أن يشكل نظام الحياة على حسبه.

وثانيتهما: ألا يكون على الذكاء التقليدي فحسب، بل يكون الذكاء الاجتهادي، وألا يكون نصيبه من الذكاء الاجتهادي نزرًا يسيرًا يسير به النظام الموروث كزعمائه وأئمته القدماء، بل لا بد له أن يكون صاحب نصيب أوفى يحتاج إليه في شق الطرق الجديدة دون الاكتفاء بالسير في الطرق المعبدة القديمة... » [3]!

هكذا أدان المودودي نظام الرأسمالية الغربية، وامتداداته في الواقع الإسلامي.. وشن

---

(١) الربا (ص ٨٦، ٨٩، ١١٢). (٢) المرجع السابق (ص ٨٥).
(٣) المرجع السابق (ص ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤).

هجومه ضد النظام الربوي، جوهر ومحور هذه الرأسمالية، مبرزًا تناقض فلسفة هذا النظام مع فلسفة الإسلام في النظرة للإنسان ولدور المال في الحياة..

• ولقد ذهب الرجل، الرافض لفلسفة الحضارة الغربية، إلى رفض الشق الآخر في هذه الحضارة، شق الاشتراكية والشيوعية [١]، لاتفاقهما - الرأسمالية والشيوعية - في الفلسفة المادية، وتزكية مذهب اللذة والنهم، ولقيامهما على قاعدة طبقية، وإن اختلفا في الطبقة التي ينحاز إليها كل فريق..

لقد كانت عين المودودي - كما قدمنا - على **الروابط التي « تجمع » المسلمين** و « **تميزهم** »، فهي الكفيلة بإعطائهم « قوة المقاومة » - كأقلية - لخطر الأغلبية الهندوكية في الهند قبل التقسيم.. وكما رفض الفكرة « الوطنية »، عندما كانت تعني « قومية هندية واحدة »؛ لأنها ستفضي إلى فناء الأقلية المسلمة، حضاريًّا، في قومية الأغلبية الهندوكية... فلقد رفض « الاشتراكية »؛ لأنها ستفتح الباب لذات المصير.. فمنهجها الطبقي سيفتت وحدة المسلمين القومية، فيقف العمال المسلمون - وهم أقلية - مع العمال الهنادكة - وهم أغلبية - ويقف الفلاحون المسلمون - وهم أقلية - مع الفلاحين الهنادكة - وهم أكثرية -.. وستنصرف الجماهير الإسلامية وتتوزع - على أساس طبقي - فتتحول إلى موقع التبعية للهنادكة، الذين ستحفظ لهم حاكمية الأغلبية طابعهم القومي والحضاري، على حين تزداد الطبقة الوسطى المسلمة - ذات العلاقة الأوثق بالإسلام وعلومه، والمرشحة لقيادة القومية الإسلامية - تزداد هذه الطبقة الوسطى الإسلامية ضعفًا، فتزداد مخاطر ذوبان المسلمين بخصائصهم القومية الحضارية في الهنادكة، بقوميتهم الحضارية..

من هنا، واتقاءً لهذا الخطر الرئيسي، الذي عاش المودودي لمقاومته، كانت دعوته لنهضة المسلمين، كأمة، وكان عداؤه للنهج الطبقي الذي يفتت الوحدة؛ لأن الكاسب الأول من هذا التفتيت هم الهندوك ؟!.. ومن هنا نفهم تسوية المودودي بين « الوطنية » - بالمعنى الذي أشرنا إليه - وبين « الاشتراكية » - بمنهجها الطبقي - وبين اعتناق المسلمين للهندوكية.. فذلك، في النهاية هو المصير - الحضاري على أقل تقدير !.. ولقد كانت

---

(١) في اللغة الأردية - لغة المودودي القومية - ليس هناك تمييز بين « الاشتراكية » و « الشيوعية »، فترجمة كلمة « شيوعية » هي: « اشتراكيت »، أي الاشتراكية. انظر: الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ١١٥) هامش للمترجم.

بالهند حركة دينية هندوكية عرف مذهبها بـ « شدهي »، احترفت السعي لتحويل المسلمين من الإسلام إلى الهندوكية وسلكت إلى ذلك شتى الطرق.. فلما تحدث المودودي عن « الوطنية » و « الاشتراكية » وضعهما ومذهب « شدهي » الهندوكي على قدم المساواة، فقال: « إننا نرى أن نشر فكرة « الوطنية » وفكرة « الاشتراكية » لا يختلف عن حركة نشر فكرة المذهب الهندوكي، المسماة « شدهي » – بين المسلمين – وكلاهما يؤديان إلى نتيجة واحدة، والتصدي لهما أمر ضروري وواجب علينا.. » [١]!.

فمنطلق الاشتراكية الطبقي، مثله كمثل « الأساس الوطني » – غير الحضاري – « للقومية السياسية الهندية الواحدة » – سيفتت وحدة الأقلية المسلمة لحساب الأغلبية الهندوكية؛ ولذلك، فإن المودودي قد رفض كلًّا من الرأسمالية والاشتراكية، للتعارض القائم والدائم بين فلسفتهما المادية وبين فلسفة الإسلام الإنسانية المتوازنة في قضية الثروة وعلاقة الإنسان بها... ورفضهما كذلك – علاوة على هذا الخلاف والاختلاف القائم والدائم – لسبب آني، ومهمة مرحلية، هي أن المهمة الأساسية التي كانت مطروحة في الواقع الإسلامي بالهند يومئذ لم تكن مهمة اقتصادية فقط، ولا بالدرجة الأولى، وإنما كانت مهمة بعث القومية الإسلامية هناك...

والمودودي يحدد طبيعة المرحلة ومهمتها الأساسية، في معرض حديثه عن أسباب رفض الاشتراكية، وكيف أن هذا الرفض لا يعني غيبة « السبيل الإسلامي للعدل » من برنامج الإسلاميين، وإنما يعني تحقيق العدل بالمنهج الذي لا يفضي لضياع الهدف الرئيسي، وهو البعث الإسلامي للقومية الإسلامية في شبه القارة الهندية... يقول: « ... **إن معارضتنا للحركة الاشتراكية لا يعني أننا نعاضد الطبقات الرأسمالية الظالمة، بل إننا نتمسك بما لنا من أصول، كمسلمين، من أجل القضاء على الرأسمالية الظالمة، وحل مشاكل الطبقات الفقيرة، وهذه الأصول تختلف عن أصول الاشتراكية. إننا نريد أن نحل قضايا أمتنا الاقتصادية طبقًا لأصولنا، ولا يمكن أن نتحمل سيطرة دعاة الاشتراكية على جمهور أمتنا ليفتتوا بعد ذلك الأمة الإسلامية إلى أجزاء صغيرة.**

إن القضية التي تطرح نفسها أمامنا الآن ليست قضية اقتصادية وسياسية فقط، بل هي

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٥٥).

أعظم من هذا، إنها قضية الحفاظ على حضارتنا وثقافتنا؛ ولهذا يجب علينا أن نتبع الأصول الإسلامية في تنظيم جمهورتنا.. » [١].

« .. **إن نشر الاشتراكية بين المسلمين يهدف أساسًا إلى تفتيت النظام الاجتماعي الإسلامي، وفصل أفراد الجماعة الإسلامية بعضهم عن بعض...** » [٢].

وقطعًا للطريق على خط التفتيت - « بالقومية الهندية الواحدة » - التي تجر المسلمين للذوبان في الهندوك - وبالصراع الطبقي - الذي يقودهم لذات المصير - كانت البدائل الذي أسهم المودودي بالدور الرائد في بلورتها وإبداعها.. بديل « القومية الإسلامية » للأمة المسلمة في الهند، ووطنها الخاص.. وأيضًا بديل: التنظيمات العمالية الإسلامية، التي أقامتها « الجماعة الإسلامية »، لتسعى لحل المشكلات العمالية، بعيدًا عن منهج الصراع الطبقي، وفي ارتباط وثيق بين العمال والكل الإسلامي في البلاد [٣]... فالبديل « للنهضة الرأسمالية » - على حساب العمال - ليس « النهضة البروليتارية » - على حساب الرأسماليين.. وإنما نهضة الأمة، التي توازن بالإسلام بين الطبقات، فتوجد الكيان القومي، دون أن تترك الضعفاء فريسة لظلم الأقوياء [٤].

وفي مرحلة تاريخية مهمتها الأساسية البعث القومي للقومية المسلمة، كان لا بد للمودودي من التركيز على أهمية الطبقة الوسطى، وخاصة شرائحها المثقفة، في قيادة وتحقيق هذه المهمة القومية الإسلامية... « .. فالطبقة الوسطى هي قوام كل أمة، وعماد أمرها [٥]...

إن الطبقة المتوسطة المثقفة تعرف علوم الدين الإسلامي، وتحمل شعورًا طيبًا تجاه الحضارة الإسلامية، ولديها معرفة بأحكام الشريعة.. فهي تقوم، إلى حدٍّ ما، بالحفاظ على الحضارة الإسلامية ورعايتها، وعامة الشعب يتلقون عنها ويتعلمون منها دينهم، ويعرفون منها أحكامه. من هنا، **فحين يقطع سبعون مليونًا من عامة المسلمين صلتهم بعشرة ملايين مسلمًا ممن يمثلون الطبقة المتوسطة، وذلك نتيجة للصراع الطبقي، فإنهم سيصبحون غرباء عن الإسلام تمامًا، لن يصبح لديهم علم به.. وحين يخلو ذهن عامة المسلمين من فكرة « القومية الإسلامية » فسوف يصبحون فرادى مشتتين... وحين تنقطع صلتهم بالطبقة**

---

(١) المرجع السابق (ص ٩٤، ٩٥). (٢) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٧٦).

(٣) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٨٦).

(٤) الجهاد في سبيل الله (ص ٣٦ - ٣٨). (٥) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٣٤).

المتوسطة المثقفة المسلمة، ويتحدون مع غيرهم من غير المسلمين المتماثلين معهم اقتصاديًا، فإن هذا يؤدي، تلقائيًا، إلى « هندكتهم »، وهكذا تشدهم « القومية اللاإسلامية » تدريجيًا، ويذوبون في النهاية داخلها كحبة ملح تكون نهايتها حتمية.. » [١] !

من هذه المنطلقات « الفكرية » و « العملية »، « الدائمة » و « المرحلية » كان رفض الأستاذ المودودي لكلٍّ من « الرأسمالية الليبرالية » و « الاشتراكية الشمولية » - (الشيوعية) - كما أفرزتهما الحضارة الغربية، وزرعت فلسفتهما في الواقع الإسلامي، كجزء من فكرية التغريب التي بهرت نخبة من مفكرينا ومثقفينا، ليبراليين كانوا أم شموليين !..

* * *

وبديلًا عن الحل الرأسمالي والشيوعي لمشكلاتنا الاقتصادية والاجتماعية، اجتهد المودودي لتقديم تصور الإسلام لما ينبغي أن يكون عليه أمر المسلمين في هذا الميدان..

ومن حيث المبدأ، دخل المودودي إلى هذا الميدان بروح المجتهد المجدد.. فالإسلام، بنظره، لم يضع للاقتصاد نظامًا تفصيليًا، وإنما وقف عند « المبادئ » المتعلقة بالثوابت والمقاصد والفلسفات.. ثم ترك لأهل كل زمان ومكان وضع القوانين والنظم والتنظيمات المفصلة، بواسطة المجتهدين، الذين يسعون لإبداع هذه القوانين والنظم، كي تحقق مصلحة الأمة في إطار « المبادئ » الإسلامية وضوئها وروحها.. « **لقد قرر الإسلام مبادئ لنظامنا الاقتصادي.. وعلينا أن نضع ما نحب من نظام اقتصادي في حدود هذه المبادئ.. إن تقرير الأحكام التفصيلية والجزئيات قد أرجئت إلينا، في كل زمان ومكان، وحسب الحاجات والظروف.. »** [٢].

وهذه « المبادئ »، التي جاءت في « الأصول » الإسلامية، كما تتميز، في الثبات ودوام الصلاحية، عن القوانين والنظم التي نضعها نحن لزماننا ومكاننا، فإنها تتميز كذلك عن القوانين والنظم التي وضعها فقهاؤنا الأقدمون لزمانهم ومكانهم.. فثبات هذه « المبادئ » لا ينسحب على اجتهادات الفقهاء التي ضمنوها تراث الفقه الإسلامي العظيم، فنحن، في اجتهادنا المعاصر لواقعنا الجديد وللمصالح المستجدة ملتزمون

---

(١) الأمة الإسلامية وقضية القومية (ص ٨٠، ٨١).

(٢) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ١١٩).

بـ « المبادئ » الإسلامية، ومسترشدون - مجرد استرشاد - بما قرر الفقهاء لعصورهم وواقعهم في الاقتصاد، نأخذ منه ما هو صالح لم تتجاوزه الأحداث والمصالح، ونترك منه ما لم يعد ملائمًا لعصرنا وواقعنا، فلا قداسة لفكر بشري ترتفع به إلى مرتبة « المبادئ » التي شرعها الشارع - سبحانه وتعالى - وبينها الرسول عليه الصلاة والسلام..

كان هذا النهج شديد الوضوح لدى الأستاذ المودودي، وهو يسعى على هذا الدرب.. فكتب يقول: « ... **ومما نسلم به تسليمًا أن الزمان قد تغيرت أوضاعه، وظهر في حالات الدنيا الاجتماعية والاقتصادية انقلاب عظيم لم تعد الشؤون المالية والتجارية بعده على ما كانت عليه في الأزمان الفارطة، ففي مثل هذه الأوضاع الجديدة لا يمكن أن تكفي لحاجات الناس الحاضرة ما كان دوّن فقهاؤنا من القوانين في أول عهد الإسلام في الحجاز والعراق والشام ومصر وفقًا لأحوالهم وأوضاعهم.. فالقوانين التي توجد اليوم مدوّنة في كتبنا الفقهية القديمة عن البيع والشراء والمعاملات المالية والاقتصادية، ما بقيت للناس حاجة إلى أكثرها اليوم.. أما القوانين والمسائل التي قد اشتدت إليها الحاجة في الزمن الحاضر فلا توجد في هذه الكتب...** »[1].. ولا بد لصياغتها من اجتهاد إسلامي جديد، يعالج هذا الواقع الجديد في إطار وضوء وروح « المبادئ » التي وضعها الإسلام للاقتصاد والأموال..

هكذا رفض المودودي فلسفة الحضارة الغربية في الاقتصاد، بشقيها « الليبرالي - الرأسمالي »، و « الشمولي - الشيوعي »، وأعلن أن الإسلام لم يقيد « عقل » الأمة و « عملها » في هذا الميدان، المتميز بالتطور وفق الزمان والمكان، فوقف عند حدود « المبادئ »، التي هي مقاصد وغايات وأُطُر وفلسفات، وترك التقنين والنظم المفصلة يبدعها العقل المسلم المجتهد وفق المتغيرات، وفي إطار « المبادئ ».. فلا انفلات من « الحاكمية الإلهية »، ولا إلغاء « للحاكمية البشرية »، في هذا الميدان، كما هو الحال في كل الميادين !..

وعند هذا الحد من فكر المودودي عن القضية الاجتماعية، يتطلع الإنسان إلى « **صورة اجتهاد الأستاذ المودودي لواقعه « الهندي - الباكستاني » في الميدان الاقتصادي والاجتماعي** »؟ **وهل أجاد الرجل رؤية واقعه في ضوء مبادئ الإسلام** ؟؟.

بادئ ذي بدء، وقبل أن نعرض لنصوص الرجل في ميادين المشكلة الاقتصادية،

---

(١) الربا (ص ٩٩).

نود أن نشير، بإيجاز، إلى معالم نظرته الاجتماعية، واجتهاداته في الفكر الاقتصادي.. وهي معالم تتمثل في عدد من النقاط:

• أن للإسلام، في الفكر الاجتماعي والنظام الاقتصادي، موقعًا وسطًا بين غلو الليبرالية في الانحياز إلى الفردية وبين غلو الشمولية في الانحياز إلى الجماعية..

• أن الاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد حر، مع قيود إسلامية تميزه عن الاقتصاد الحر في الليبرالية الغربية.

• أن الفرائض الإسلامية - « الاجتماعية - والاقتصادية » - والتي تمثل القيود الإسلامية على حدود الحرية الاقتصادية في النظام الإسلامي، هي سبيل العدل الإسلامي، البديل عن الشيوعية..

• أن الحرية الاقتصادية، في النظام الإسلامي، تطلق العنان « لحرية التملك » - في الزراعة والصناعة والتجارة - بلا حدود، والقيد الوحيد الموضوع على هذه الحرية هو أن يكون التملك بطريق « مشروع ».. أما معايير « المشروعية » فلم يعرض لها المودودي ببيان يشفي الغليل في هذا المشكل العضال ؟!..

• أن الحرية الاقتصادية في النظام الإسلامي تطلق العنان « لحرية التصرف » في الأموال، شريطة أن تكون أوجه التصرف « مشروعة » إسلاميًا، أي ألا يكون التصرف والإنفاق في المحرمات..

• أن القاعدة هي « الحرية الاقتصادية »، وأن الاستثناء هو تدخل « الدولة » في هذا الميدان، وهذا التدخل لا بد وأن تدفع إليه ضرورات ملحة، وقيام هذه الضرورات شرطٌ لبقاء هذا التدخل، فيجب أن يُلغى بزوال هذه الضرورات.

تلك هي معالم الاجتهاد المودودي في ميدان الاجتماع والاقتصاد، وهي معالم إذا شئنا تكثيف الوصف لها قلنا: إنه « اقتصاد: رأسمالي - إسلامي » ؟ - مع شذوذ هذا التعريف، ورفضنا - نحن وليس المودودي - لمحتواه ؟!.. إنه اقتصاد حر - رأسمالي - في التجارة والصناعة - وإقطاعي - بالمضمون الشرقي لهذا المصطلح - في الأرض الزراعية، يختلف عن نظيره في الحضارة الغربية اختلافات غير يسيرة، تتمثل في الفرائض الإسلامية التي أضافها المودودي إلى معالم صورة هذا الاقتصاد، وذلك عندما أوجز الحديث عن وصفه فقال: إن « أركان الاقتصاد المتزن العادل أربعة:

١ - الاقتصاد الحر، ضمن طائفة من الحدود القانونية والإدارية.

٢ - فرض أداء الزكاة.

٣ - قانون الإرث.

٤ - تحريم الربا.. »[١].

إذن، هو « اقتصاد حر ».. قريب جدًا من نظيره الليبرالي الغربي.. لكنه ليس هو بالتأكيد، فالاقتصاد اللاربوي، والذي تقتطع الزكاة من رأس المال فيه ٢,٥٪ سنويًا لا يمكن أن يكون هو ذات الاقتصاد الليبرالي الغربي؛ لأن الموقف من الربا حد فاصل بين فلسفة كل من النظامين، وكذلك فلسفة الزكاة، المفروضة على رؤوس الأموال، وليس فقط - كما هو شأن الضرائب - على الأرباح.. لكنه يبقى اقتصادًا حرًا قريبًا جدًا من نظيره الغربي، لتغليبه جانب « الحرية الفردية » - التي جعلها القاعدة - على جانب « الحرية الاجتماعية » - التي جعلها الاستثناء.. فالمودودي، هنا لم يلتزم « الوسطية الإسلامية » وإنما مال إلى « قطب » الفردية والليبرالية في الاقتصاد، فكانت الفروض الاقتصادية الإسلامية هي التي فرقت بين تصوره هذا وبين الليبرالية الغربية كما عرفتها الرأسمالية هناك... فرغم قوله: « إنه يجب علينا أن لا نختار سبيل الاقتصاد الحر المطلق، كالنظام الرأسمالي، ولا نختار سبيل تأميم وسائل الاقتصاد ووضعها تحت تصرف جماعي.. »... رغم قوله هذا، فإنه لم يقدر « الوسطية الإسلامية »، كبديل، وإنما قال: « ... بل علينا أن نضع نظامًا اقتصاديًا حرًا، يكون محدودًا **ببعض** الحدود وملتزمًا **ببعض** القيود... »[٢]!

أما لماذا ابتعد هذا التصور المودودي للمشكلة الاقتصادية وحلولها الاجتماعية عن « الوسطية الإسلامية »؟.. فليس السبب هو قلة « الحدود والقيود » التي وضعها الرجل على حرية الاقتصاد - فنحن لا نقلل من شأنها وفاعليتها - وإنما السبب هو إطلاقه العنان لحرية التملك الفردية، ودفاعه عن أنها هي مذهب الإسلام في هذا الميدان، على حين أننا نرى - **كما رأى جمهور القدماء والمحدَثين - أن الإسلام قد توسط في قضية: « لمن الملكية »؟ بين المفهوم الليبرالي والمفهوم الشمولي.. فلم يجعلها للفرد بإطلاق،**

---

(١) الربا (ص ٤).

(٢) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ١١٩).

ولا للمجموع بإطلاق.. وإنما جعل « ملكية الرقبة » - وهي الملكية الحقيقية - في المال لله ﷻ وجعل « ملكية المنفعة » - وهي الملكية المجازية - للإنسان.. فملكية الرقبة هي حق الله، وحق الله هو حق خليفته - الإنسان - كجنس وأمة، بأجيالها المتعاقبة... وللفرد في هذا المال ملكية منفعة، كنائب عن الله، يتصرف فيه وفق ضوابط المالك الأصلي، التي شرعها في مقاصد الشريعة - والعدل هو أعظم هذه المقاصد - كما قال الفقهاء والأصوليون... وعلى الاجتهاد الإسلامي أن يصوغ القوانين والنظم التي تفصل مبدأ « الوسطية الإسلامية » هذا، وفق ظروف الواقع والمراحل التاريخية التي تتعاقب على الإنسان والثروة القومية ودرجة المجتمع في سلم الوفرة والرخاء..

لكن... لماذا مال المودودي - في رأينا - عن هذه « الوسطية الإسلامية »، فاقترب من الاقتصاد الحر؟ إننا لا نفسر هذا الموقف الفكري تلك التفسيرات الساذجة التي تبحث عن الموقف الطبقي والمصلحة الطبقية وراء هذا الموقف لذلك المناضل العظيم؛ لأن المراد الحقيقي فيه - برأينا - كان للظرف التاريخي الذي صاغ فيه المودودي فكره الاجتماعي هذا.. فلقد سبق وأوضحنا أن المهمة العظمى، التي سبقت وحكمت غيرها من المهام، في عصر المودودي وواقعه، كانت هي مهمة: إنقاذ القومية الإسلامية، في الهند، من الذوبان والمسخ والنسخ والتشويه.. ولم تكن القضية اقتصادية واجتماعية في الأساس والدرجة الأولى.. وبعبارة المودودي: « **فإن القضية التي تطرح نفسها أمامنا الآن ليست قضية اقتصادية وسياسية فقط، بل هي أعظم من هذا، إنها قضية الحفاظ على حضارتنا وثقافتنا** »[1]... وسبق ورأينا، كذلك، أن المودودي قد علق قيادة هذه المهمة - مهمة البعث القومي الإسلامي - على الطبقة الوسطى؛ ولذلك فلقد كان طبيعيًا أن يكون تصور المودودي للنظام الاقتصادي والاجتماعي متسقًا مع المرحلة التاريخية، بطبيعتها - كمرحلة بعث قومي - وبقيادة الأمة في هذا المرحلة - الطبقة الوسطى - وأن لا يحمل هذا التصور من عوامل الثورة والمتفجرات الاجتماعية ما يمزق الصف القومي الإسلامي. فلا يكسب من ذلك سوى الهندوك...

لقد قدم تصور المودودي الاجتماعي والاقتصادي للعامة والقاعدة الشعبية: الفرائض الإسلامية الاجتماعية والاقتصادية، عدلًا اجتماعيًا، يجذبها إلى أحضان الأمة المسلمة،

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ٩٥).

ويبعدها عن المنهج الطبقي والطريق الشيوعي الذي يفتت الوحدة الإسلامية لحساب الهندوك.. وقدم، كذلك، هذا الميل إلى الاقتصاد الحر - وخاصة في إطلاق حرية التملك - إلى الطبقة الوسطى، التي علق عليها آمال قيادة الأمة في مرحلة البعث القومي هذه.. فهو، إذن، تصور يحمل القدر الأقل من عوامل الصراع والتغيير.. والقدر الأكبر من عوامل « السلام الاجتماعي »، الذي تتطلبه طبيعة المرحلة التي تبلور فيها..

تلك - برأينا - هي خلفية هذا التصور المودودي الذي حكم فكره في هذا الميدان..

لكننا، في هذا المقام، لا بد وأن ننبه على سلبية كثيرًا ما تصيب قراء الفكر الاجتماعي للمودودي.. فهم لا يقرأون فكره هذا كاجتهاد لواقع خاص في مرحلة تاريخية خاصة، وإنما يتصورون أنه « الإسلام »!.. فيخلطون بهذا الموقف والتفسير بين « المتغيرات » وقوانينها واجتهاداتها، وبين « المبادئ » الثابتة التي شرعها الله.. إن الوعي بهذه الحقيقة الإسلامية - حقيقة « الثوابت » و « المتغيرات »، في الفكر والممارسة، أمرٌ ضروري كي لا تطمس هذه الخاصية التي وضحت أكثر ما وضحت في نهج الإسلام.. صحيح أن الأستاذ المودودي نفسه قد غابت من كتاباته التنبيهات الكافية على أن تصوره الاقتصادي والاجتماعي إنما هو اجتهاد منه لواقع متميز في مرحلة تاريخية خاصة.. وصحيح أنه قد بدا أحيانًا، وكأنه يعرض الإسلام الدين - الثابت - لا الاجتهاد المحكوم بالواقع الخاص والمتغير.. لكننا يجب أن ننظر لفكره الاجتماعي في ضوء المدخل الذي حدده للمجتهدين المسلمين، عندما أكد على وقوف الإسلام، في الاقتصاد، عند المبادئ، وعلى أن اجتهادات القدماء قد حكمتها ظروف زمانهم ومكانهم... ففي هذا الضوء - الذي سار المودودي على هديه - سنرى فكره الاجتماعي اجتهادًا إسلاميًا لواقع هندي خاص.. وليس كما يحسب الذين يجتزئون النصوص، ويتعبدون بها، أنه شريعة الإسلام!..

* * *

والآن.. وبعد أن عرضنا تصور المودودي للقضية الاجتماعية، وتفسيرنا لهذا التصور، لا بد لنا من عرض نصوص الرجل في معالم وملامح تصوره هذا.. وذلك حتى يتسق نهجنا في هذا الكتاب.. **نهج توثيق آرائنا وتقييماتنا بنصوص الرجل، مع المقارنة والنقد والتفسير والتحليل؛ لأن الكثير من الجدل والغموض والإبهام القائم بين كثير من الإسلاميين**

إنما انبعث من الوقوف عند النصوص!.. فبغير الاهتمام بإيراد الضروري من هذه النصوص لن نجد السبيل إلى محاورة النصوصيين.. وهم كُثر في الواقع الذي نعيش فيه؟!..

ونحن نستطيع أن نقدم فكر الرجل في معالم الواقع الاجتماعي، من خلال نصوصه.. **وذلك في عدد من القضايا تجملها هذه النقاط:**

• يرفض المودودي تقييد « حق التملك » بحد أقصى.. فعنده أنه « ليس هناك قيد من القيود يضع للإنسان حدًا في اكتساب المزيد من الأموال بصورة مشروعة. بل إن أمكن لرجل من الناس أن يصبح (المليونير » بطرق الحلال فالإسلام لا يمانع ذلك، وله أن يترقى في وسائل العيش إلى ما يستطيع ويجمع من نعم الله ما يشاء، ولكن بطرق الحلال والوسائل المشروعة. على أن ليس من السهل أن يصبح الإنسان (المليونير) على طرق الحلال، إلا النزر اليسير.. »[١].. « وما يكوّنه الفرد من الثروة عن طرق شريفة شرعية فملكتيه لها ملكية شرعية، بصرف النظر عن قلتها أو كثرتها، وليس لهذه الثروة حد أدنى أو حد أعلى، فلا قلتها لدى شخص تبيح أن ننزع من الآخرين ونضيف إليه، ولا كثرتها تستوجب إنقاصها بالقوة.. »[٢].

• والأرض الزراعية، برأي الأستاذ المودودي، لا بد وأن تكون ملكيتها فردية، ذلك « أن الصورة الفطرية الصحيحة الوحيدة، في نظر الإسلام، إنما هي أن تكون الأرض ملكية للأفراد »..

ويذهب المودودي في الاستدلال على إسلامية هذه الصورة فيقدم « مغالطات تاريخية » عندما يقول: « فلأجل ذلك ما اكتفى النبي ﷺ بأن يقر الملكية القديمة في معظم الأحوال، بل كان كلما ألغى ملكية أحدث مكانها ملكية جديدة أخرى، وفتح الباب بقيام الملكيات الجديدة على الأراضي غير المملوكة للمستقبل، ووزع الصوافي من أراضي الدولة بين مختلف الأفراد، وخوّلهم فيها حقوق الملكية، ولم يخطر بباله مبدأ التأميم في حين من الأحيان... وما اختاره عمر بن الخطاب، لأول مرة بالشام وسواد العراق، وبه جرى نظام البلاد المفتوحة من بعده، وهو أنه لم يقسم بين المسلمين ما افتتحوه من الأراضي... إنما هو تأميم الخراج، لا تأميم الأراضي؛ لأن الحقوق التي

---

(١) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ١١٤).

(٢) الحكومة الإسلامية (ص ١٩٨).

نالها ملاك الأراضي بعد أن أصبحوا أهل ذمة ما كانت مختلفة عن حقوق الملكية فعلاً.. فما زال المسلمون، منذ نزول القرآن إلى يومنا هذا، يجعلون الأرض ملكًا شخصيًا لهم، كما كانوا يفعلون من قبل... فالإسلام لا يبيح الملكية الشخصية للأرض فحسب، بل لا يفرض على هذه الملكية حدًّا من الحدود، ويجعل من حق مالك الأرض أن يزارع على الأرض التي لا يزرعها، أو لا يستطيع أن يزرعها بنفسه، وأن يكريها إذا شاء.. »[1].

ونحن نقول: لقد كان الأوفق أن يقدم الأستاذ المودودي رأيه هذا باعتباره ما يراه صالحًا للواقع الذي كتب له - وهو بالحق صالح لواقع كثير من بقاع العالم الإسلامي في بعض مراحل تطورها - لكن أن يقدمه باعتباره الشريعة الإسلامية الثابتة، فكرًا وتطبيقًا، منذ نزول القرآن حتى الآن، فهذا هو الذي نصفه بـ « المغالطة »، دون تجاوز للحدود !..

أ - فالرسول لم يوزع الصوافي من أراضي الدولة.. ولا أبو بكر.. ولا عمر.. والذي صنع ذلك هو الخليفة الثالث عثمان بن عفان.. وكان هذا الأمر مما أُخذ عليه، وزاد من الأسباب التي قادت إلى الفتنة الكبرى[2].

ب - وعمر لم يترك الأرض ملكًا شخصيًا لمن كانت بيدهم قبل الفتح، وإنما جعل ملكيتها لبيت المال، ولحائزيها فيها « ملكية المنفعة » مقابل الخراج... وأبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤هـ/٧٧٤ - ٨٣٨م) يعلق على قول عمر لفاتح العراق سعد بن أبي وقاص: « .. واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين ».. وقوله لعمرو بن العاص، فاتح مصر: « .. دع الأرض دون قسم - (بين الفاتحين) - حتى يغزو منها حبل الحبلة - (أي جنين الحامل) -... »... يعلق أبو عبيد على هذا القرار، ويفسره بقوله: « أراه أراد أن **تكون فيئًا موقوفًا للمسلمين ما تناسلوا، يرثه قرن عن قرن** - (أي جيل عن جيل) -... »[3].

جـ - وكراء الأرض وإجارتها - وهو الأمر المترتب على غياب الالتزام بحد أدنى

---

(١) المودودي: مسألة ملكية الأرض في الإسلام (ص ٢٣، ٢٥، ٣٢، ٣٤، ٤٧). ترجمة: محمد عاصم حداد، طبعة الكويت، سنة (١٩٦٩م).

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية (ص ١٤٧، ١٤٨)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٦١م).

(٣) انظر نصوص هذه القضية في كتاب: الخراج لأبي يوسف (ص ٢٣ - ٢٧، ٣٥)، طبعة القاهرة، سنة (١٣٥٢هـ). و: الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام (ص ٥٧، ٥٨)، طبعة القاهرة، سنة (١٣٥٣هـ).

وحد أعلى لملكيتها - أمرٌ خلافي، دار حوله الجدل في الفكر الاجتماعي الإسلامي.. والأرجح - من النصوص - ومن روح الشريعة - النهي عنه.. ومن استقراء السنة يظهر أنه كان مباحًا ثم وقع النهي عنه.. والصحابي رافع بن خديج يروي الحديث فيقول: « كنا نحاقل الأرض على عهد الرسول ﷺ فنكريها بالثلث والربع والطعام المسمى، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي، فقال: نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعًا، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا، نهانا أن نحاقل الأرض فنكريها على الثلث والربع والطعام المسمى، وأمر رب الأرض أن يَزرعها - (بفتح الياء) - أو يُزرعها - (بضم الياء) - وكره كراءها وما سوى ذلك »[1]... كما يروي الصحابي جابر بن عبد الله، عن رسول الله ﷺ قوله: « **من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع أن يزرعها، وعجز عنها، فليمنحها أخاه المسلم ولا يؤجرها إياه ولا يكرها..** »[2].

فملكية الرقبة - وهي الملكية الحقيقية - في الأرض - كما في كل الأموال والثروات - هي لله سبحانه.. والناس، كأمة - بل كإنسانية - مستخلفون في هذه الأموال والثروات - للإنسان فيها ملكية المنفعة - وهي الملكية المجازية - يحوزها بالعمل تحقيقًا للكفاية، وتنمية للثروة، وتطويرًا للعمران. ذلك هو الإطار الذي حدده الإسلام للقضية... ولقد ترك التنظيم والتقنين يتطور وفقًا للزمان والمكان والاحتياجات والملابسات... فحق للأستاذ المودودي أن يقول: إن ما رأيته هو الإسلام في واقع محدد وخاص، بمرحلة ذات مهام محددة وخاصة.. لا أن يقول - أو يفهم عنه البعض - أن رؤيته هذه هي « ثوابت » و « مبادئ » الإسلام!

• ولقد حدد المودودي للإصلاح الاجتماعي حدودًا أربعة؛ هي:

« ١ - **نفي التأميم** Nationlization ... لأن المجتمع الإسلامي يجب أن يكون أكثر أفراده - إن لم يكن كلهم - أحرارًا في اقتصادهم، ولا بد، لهذا الغرض، أن تكون وسائل الإنتاج في أيدي الأفراد أنفسهم.

٢ - **نفي المساواة في توزيع الثروة**: ... فالإسلام لا يقول بالمساواة في توزيع الثروة، وإنما يقول بالعدل فيها..

٣ - **حرمة حقوق الملكية المشروعة**:...

---

(١) رواه مسلم.

(٢) رواه البخاري ومسلم وابن ماجه.

٤ - **عدم جواز القيود التي لا أصل لها إلا في هوى النفس:...** فلا يمكننا، مبدئيًا، أن نفرض قيودًا على الملكيات المباحة، لا من جهة الكمية ولا من وجهة العدد.. وإنما الذي يقيد الإسلام به الإنسان، هو أن لا يأتي ما يأتي إليه من أمواله إلا بالطريق المباح، ولا يُستعمل إلا في الوجه الصحيح، ولا يذهب إلا في الطريق المسموح به، وأن يؤدي ما فيه من حقوق لله ولعباده.. »[1].

• وإذا كان المودودي قد أطلق حق التملك دون قيود، إلا « مشروعية » سبل التملك، فإنه قد قيد التصرف في المال بالقيود الشرعية في الإنفاق « فمن يملك ثروة عن طريق شرعي ليس له مطلق العنان، في الإسلام، ليتصرف فيها كيف يشاء، بل تفرض عليه بعض القيود القانونية، كيلا ينفق ثروته في وجوه تلحق الضرر بالمجتمع أو بأخلاقه هو نفسه أو بدينه؛ كالفسق والفجور والخمر والقمار والزنا.. والإسراف والترف أكثر من اللازم.. وغيرها.. »[2].

• وإذا كانت هذه القيود - التي أشرنا إليها - هي في « التصرف »، وليست على « التملك ».. كما أنها يغلب عليها الطابع الأخلاقي[3]. فإن الأستاذ المودودي قد اقترب - بحذر - من ميدان التشريع لقيود على الاقتصاد الحر، تتمثل في تدخل الدولة والحكومة في الاقتصاد القومي، تحقيقًا للمصالح العامة لمجموع الأمة... فعنده:

أ - أن « بيت المال » في الدولة الإسلامية - (خزانتها العامة) - هي لله وللمسلمين، والملكية فيها عامة للأمة... « فالحكم القطعي فيما يتعلق ببيت المال، أن ما به من مال هو مال الله والمسلمين، ولا يملك أحد التصرف فيه، أما ضبطه وتنظيمه، فهو كسائر شؤون المسلمين لا يكون إلا بالشورى، وكل أموره تسير بالطرق الشرعية. وللمسلمين حق محاسبة الدولة إذا حادت عن ذلك.. »[4].

ب - وعلى الدولة أن تمسك بزمام الحياة المصرفية في المجتمع، لا بتأميم البنوك، وإنما بامتلاك « المصرف المركزي »، وهيمنته على المصارف الأخرى؛ « ذلك أن كل ما يتجمع اليوم لدى المصارف من المال، لا يستولي عليها ولا يتصرف فيها فعلًا إلا عدد قليل من الرأسماليين، فمن الممكن تدارك هذه المضرة بأن يتولى بيت المال أو مصرف

---

(١) مسألة ملكية الأرض في الإسلام (ص ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٥).

(٢) الحكومة الإسلامية (ص ١٩٨، ١٩٩).

(٣،٤) المرجع السابق (ص ١٩٩، ٢٠٠).

الدولة شؤون الصرافة المركزية Central Banking كلها بنفسه مباشرة، **ويقوم على جميع المصارف الشخصية من نفوذ الحكومة وتدخلها وإشرافها ما لا يدع الرأسماليين يشطون في استعمال قوتهم المادية.. »** (١).

جـ - وتدخل الدولة في تنظيم العلاقات والمعاملات بين ملاك الأرض وزارعيها، وبين أصحاب المصانع والعمال - هو في نظر المودودي استثناء يُلجأ إليه عند الضرورة.. « ففيما يختص بالمعاملات بين مالك أرض والمزارع، أو صاحب المصنع والعامل، فالإسلام يحب أن تقوم على بينة ورضا الطرفين، بحيث لا يلزم الأمر تدخل الحكومة بينهما، إلا أنه لو وقع شيء من الظلم في هذه المعاملات فالحق كل الحق للحكومة الإسلامية أن تتدخل وتقيم الحدود وتنصف المظلوم.. » (٢).

د - وللحكومة أن تتدخل في إدارة المرافق - صناعية وتجارية - إذا تعطلت المصالح العامة بسبب سوء الإدارة الفردية لهذه المرافق، ولها كذلك أن تنهض ابتداءً، بإدارة ما لا تتحقق المصلحة إلا بإدارتها من الصناعات، وذلك شريطة أن لا يكون هناك احتكار حكومي لسائر هذه المرافق.. فتدخُلها ضرورة يقاس بمقياس الضرورة والمصلحة العامة.. « فلم يحرم الإسلام على الحكومة إدارة صناعة أو تجارة ما، لازمة لحياة المجتمع، وليس هناك أفراد على استعداد لإدارتها، أو أن في إدارتها الفردية مساس بالمصلحة العامة.. وكذلك الحال إذا كانت هناك صناعة أو تجارة يديرها أفراد قلائل بطريقة تلحق الضرر بالمجتمع، فللحكومة أن تديرها بمعرفتها.. بعد تعويضهم عنها.. وليس في الإسلام مانع شرعي من ذلك. غير أن الإسلام لا يقبل أن تكون الحكومة وحدها هي المالك الوحيد في المجتمع، وفي يدها كل مصادر الثروة فتصبح التاجر الوحيد، ومالك الأرض الأول والأخير، وصاحب المصنع المطلق.. » (٣).

هـ - كذلك للحكومة أن تتدخل فتنتزع الثروات التي تكونت بطرق غير مشروعة من أيدي مغتصبيها، بالاستيلاء والمصادرة.. « فطبيعي أن الثروة التي تتكون نتيجة تجاوز الحدود الشرعية وتعديها، من حق المسلمين أن يسألوا عن سببها: من أين لك هذا ؟! ثم يجري تحقيق قانوني، فإن ثبت عدم شرعيتها، فللحكومة الإسلامية الحق الكامل في الاستيلاء عليها ومصادرتها.. » (٤).

---

(١) الربا (ص ١٤٢).
(٢) الحكومة الإسلامية (ص ١٩٩).
(٣) المرجع السابق (ص ١٩٩).
(٤) المرجع السابق (ص ١٩٨).

والمودودي، بعد أن قرر هذا المبدأ، تراوحت مواقفه إزاء تنفيذه في مجتمع تكونت فيه ثروات طائلة، في المال والعقارات والأراضي الزراعية، يستحيل بداهة، وبحكم غيبة العدل في حقب تكوّنها، أن تكون قد تكونت بالطرق المشروعة، لكن الإمكانيات قاصرة عن التحقق من مشروعية أو عدم مشروعية طرق جمعها وتموّلها.. تردد المودودي إزاء هذه المعضلة.. فنراه يرفض « الأحكام الهوجاء المقلدة للفلسفات الثورية الهائجة »، والداعية إلى مصادرة هذه الثروات.. ويدعو للتمييز بين الثروات التي نتحقق أنها تمت بطريقة غير عادلة، أي غير صحيحة شرعًا. والتي للحكومة مصادرتها وبين تلك التي لا يثبت جوازها، لكن لا يثبت أنها جمعت بطرق غير مشروعة فهذه تترك لأصحابها.. وعلى حين تجب مصادرة ثروات « محصلي الضرائب والصرافين » في عهود الظلم والاستعمار، فإنه لا يمكن اعتبار جميع هبات وعطايا الحكومات السابقة باطلة، فأحيانًا يكون الموقف هو: « أن ما مضى قد مضى وانتهى !.. وعلينا القيام بإصلاح أعمالنا مستقبلًا !!.. لأن الشك والشبهة موجودان في جميع الممتلكات طوال الفترة السابقة » على الاستقلال وقيام باكستان.. لكن هذا « الشك » لا يبلغ « اليقين » اللازم لقرار تجريد أصحاب هذه الثروات مما يملكون [١] ؟!.

أما إذا بلغت هذه الملكيات الزراعية الكبيرة – والبالغ قدرها الآلاف ومئات الآلاف من الهكتارات أحيانًا – إذا بلغت – وهي المشكوك في شرعيتها – « حد الإخلال بتوازن النظام الاقتصادي » – كما هو حادث فعلًا – فإن المودودي يجيز للحكومة « شرعًا أن تقرر حدًا نهائيًا للملكية الزراعية.. وشراء الزائد عن الحد الأعلى وبيعه للفلاحين، المعدمين.. لكنه يقيد هذا الإجراء، فيدعو إلى النظر إليه « كحلٍ مؤقت، لا يجوز أن يكون أبديًا؛ لأن ذلك لا يمكن إلا بعد تبديل مجموعة كبيرة من قواعد الشريعة وأحكامها.. » [٢] ؟!.

لقد بلغ الميل إلى الاقتصاد الحر، والنفور من الاشتراكية، بالأستاذ المودودي إلى الحد الذي جعله يدعو إلى اعتبار « الإصلاح الزراعي » الذي يضع حدًا أعلى للملكيات التي بلغت مئات الآلاف من الهكتارات، والتي « أخلّت بتوازن النظام الاقتصادي في البلاد

---

(١) المودودي: فكره ودعوته (ص ١٩٦، ١٩٧).

(٢) مسألة ملكية الأرض في الإسلام (ص ٩٦، ٩٧). وانظر كذلك: هامش (ص ٦٧).

بشكلٍ فظيع »!.. أن يدعو إلى اعتبار هذا الإصلاح « حلًّا مؤقتًا »، لتصور مخالفته « لمجموعة كبيرة من قواعد الشريعة » ؟!.. ولسنا ندري، كيف يكون مؤقتًا.. هل تعاد الأرض الزائدة عن الحد الأقصى - بعد نزعها من أيدي المعدمين الذين اشتروها - إلى الملاك الكبار، الذين قال المودودي باستحالة أن تكون ملكيتهم لها شرعية ؟!.. أتُنزع من الذين اشتروها بطريقٍ شرعيٍّ، وتُردُّ لمن يستحيل أن تكون ملكيتهم لها شرعية ؟!.. وهل هذا هو الذي يوافق « المجموعة الكبيرة من قواعد الشريعة » ؟؟!!.

• لكن المودودي لم تكن لديه هذه الحساسية المفرطة بعيدًا عن ميدان « الملكية ».. فهو مع تنظيم العلاقة بين الملاك والمستأجرين، في الأرض الزراعية، حتى لا يظل المستأجرون « بمنزلة تجعلهم عبيدًا للملاك، وتُكْرِههم على أن يعيشوا عيشة الخدم الأذلاء، والرعية الحقيرة!.. ».. والسبيل إلى ذلك « أن يوضع قانون زراعي يقيم العلاقة ما بين ملاك الأراضي والمزارعين الذين لا يملكون شيئًا من الأراضي، على قسطاس مستقيم وأسس صحيحة عادلة.. ».. فالتدخل الحكومي، في هذا المجال، جائزٌ « دفعًا للظلم والعدوان »[1].

• وغني عن البيان أن المودودي يوجب على الدولة جباية فريضة الزكاة[2]... لكنه، خلافًا لجمهور مفكري الإسلام، يجعل ما عدا الزكاة من الإنفاق « طوعيًا »، لا وجوب فيه[3].. على حين يرى الكثيرون أن حقوق الله - أي المجتمع - في الأموال لا تقف عند الزكاة، وإنما كل ما يلزم للإنفاق في سبيل الله - أي المصالح الإسلامية العامة - فهو فريضة إسلامية على الدولة أن تتدخل لتحصيلها من المتمولين!..

كذلك، يذهب المودودي فيفسر « الكنز »، المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾ [التوبة: ٣٤، ٣٥]... يذهب إلى تفسير

---

(١) مسألة ملكية الأرض في الإسلام (ص ٩٨).

(٢) المرجع السابق (ص ١٠١).

(٣) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ١١٦، ١١٧).

« الكنز » بأنه حجب الثروة عن التداول في المجتمع [١].. على حين فسره جمهور العلماء بأنه حيازة ما زاد عن الكفاية، وخاصة إذا وجد مَن لا يملكون ما إليه يحتاجون [٢]..

صحيح أن المودودي يشير إلى « أن الإسلام **لا يحبذ** جمع الثروة الزائدة عن الضرورة، ويعتبرها عيبًا، ويطلب أن تعطي الآخرين ما فاض لديك من مال وما بقي بعد شراء ضرورياتك، حتى يقوم الآخرون بالحصول على ضرورياتهم، وبهذا تتساوى الثروة.. » لكنه يعتبر ذلك مجرد « تحبيذ » لا يصل إلى درجة « الوجوب » الذي يبيح للدولة تشريعه والتدخل لتنفيذه.. فالزكاة هي الفريضة [٣]، وما عداها من وجوه الانفاق فهو « طوعي »، لا أكثر!..

تلك هي معالم الفكر الاجتماعي للمودودي.. مرآة عكست تصوره للقضية الاجتماعية في مرحلة تاريخية مهمتها الأساسية البعث القومي للأمة الإسلامية في الهند، وليس الثورة الاجتماعية.. وهو في هذا التصور:

١ - رَفَضَ الرأسمالية المطلقة والاحتكارية - (أي ليبرالية الغرب الرأسمالية).

٢ - ورَفَضَ الاشتراكية والشيوعية (أي شمولية الغرب، بما ترتكز عليه من معيار طبقي يلغي التمايز الحضاري والقومي لحساب الأغلبية الهندوكية.. ومن هنا جاء تركيزه على رفض هذا النموذج أشد وأوضح في تصوره للفكر الاجتماعي المناسب لبلاده)..

٣ - وكانت دعوته إلى ما يمكن أن نسميه « تنمية اجتماعية واقتصادية » تقودها الطبقة الوسطى، التي هي قائدة البعث القومي الإسلامي في الهند..

٤ - وفي الأرض الزراعية، كان داعية لتنظيم العلاقة بين الملاك والمستأجرين، **تخفيفًا** للمظالم، وليس **استئصالها**... مع ترك الملكيات العقارية الضخمة القديمة على حالها؛ إذ لم نتأكد من انتفاء الشرعية والمشروعية عن سبل امتلاكها، إلا إذا أخلت بتوازن النظام الاقتصادي، فيجوز إجراء إصلاح زراعي، تُحدد فيه حدود قصوى للملكية.. على أن يكون ذلك مؤقتًا، يتم التراجع عنه إذا انتفى الاختلاف في توازن النظام الاقتصادي!.. فالأصل، عنده: إطلاق حرية التملك، ما دام مشروعًا؟!..

* * *

---

(١) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (ص ١١٤، ١١٥).

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٦١/٣)، (١٢٣/٨، ١٣١)، طبعة دار الكتب المصرية.

(٣) المودودي: فكره ودعوته (ص ١٥٠، ١٥١).

وهذه الرؤية الاجتماعية للمودودي لا يمكن النظر إليها باعتبارها « الإسلام: الدين » في الفكر الاجتماعي.. إنها « فكر سياسي – اجتماعي – اقتصادي » لمرحلة تاريخية محددة، في بيئة اجتماعية بعينها.. ويشهد على ذلك – غير ما قدمناه في هذا المقام – اختلافها مع رؤى إسلامية اجتماعية أخرى قدمها إسلاميون، في ظروف تمايزت عن ظرف المودودي..

• فمن هذه الرؤى الاجتماعية من أوجب « تقريب الشقة بين مختلف الطبقات، تقريبًا يقضي على الثراء الفاحش والفقر المدقع ».. وتقرير « الضمان الاجتماعي لكل مواطن، وتأمين حياته، والعمل على راحته وإسعاده.. »[1].. وهو مستوى في العدل الاجتماعي لم تبلغه نظرة الأستاذ المودودي!

• ومن هذه الرؤى من ذهب إلى تقرير أن « الأصل في ملكية الأشياء أنها للجماعة.. ولا تكون الملكية للأفراد إلا بإذن الشارع.. وتتحقق الملكية العامة في كل ما كان من مرافق الجماعة، وما هو من الضروريات للحياة العامة... والملكية الفردية في الأموال المنقولة مقيدة... ورقبة الأرض الخراجية ملكٌ للدولة، ومنفعتها يملكها الأفراد... ويمنع تأجير الأرض للزراعة.. كما تمنع المزارعة... ويمنع فتح المصارف، ولا يكون إلا مصرف الدولة.. ويكون دائرة من دوائر بيت المال... وتشرف الدولة على الشؤون الزراعية ومحصولاتها وفق ما تتطلّبه السياسة الزراعية... وكذلك تتولى الإشراف والتنظيم للشؤون الصناعية.. وتضمن نفقة مَن لا مال عنده، ولا عمل له، ولا يوجد من تجب عليه نفقته، وتتولى إيواء العجزة وذوي العاهات، وتوفر لكلِّ فردٍ الحاجات الضرورية للعيش من مأكلٍ وملبسٍ ومسكنٍ... وعليها أن توفر جميع الخدمات الصحية مجانًا للفقير والغني.. »[2].

إنها إذن رؤى اجتماعية إسلامية، متمايزة ومتفاوتة في الاقتراب أو البعد من مثل « العدل الاجتماعي »، وجاء تفاوتها هذا ثمرة العديد من العوامل الذاتية، والموضوعية.. الأمر الذي يجعلنا نراها، جميعًا: اجتهادًا إسلاميًا حكمته وتحكمه ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية، وتفاوتت ملكات أصحابه في فقه « الثوابت » و « المبادئ » الإسلامية.. وليس هذا الاجتهاد هو ذات « الثوابت » و « المبادئ » بأيِّ حال من الأحوال!..

(١) جمال البنا: الدعوات الإسلامية المعاصرة. ما لها وما عليها (ص ١٩٣، ١٩٤)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٨م). و: الحديث عن الفكر الاجتماعي عند « الإخوان المسلمين ».

(٢) المرجع السابق (ص ١٨٣، ١٨٤). و: الحديث عن « حزب التحرير الإسلامي ».

المـــرأة

• إن الرجل والمرأة – من حيث إنسانيتهما – على حد سواء... لكن دائرة عملهما ليست واحدة؛ لأنهما مختلفان في: قوتهما الجسدية.. ونظامهما الجسدي.. وخصائصهما النفسية. وعلم الأحياء يثبت اختلافهما في الصورة والسمت والأعضاء، وفي ذرات الجسم والجواهر الهيولينية (البروتينية) لخلاياه النسيجية ؟!..

• فميدان عمل المرأة هو تربية الأولاد وواجبات البيت.. لا تعمل خارجه إلا للضرورة القاهرة !.. ولباسها هو النقاب.. لا تكشف الوجه والكفين إلا للضرورة القاهرة !..

• والرجل قوّام على المرأة، في المنزل.. وفي المجتمع.. فليس لها من حرية الإرادة والاختيار مثل ما للرجل ؟!.. وليس لها مكان في المناصب الرئيسية بالدولة، من الإدارة إلى الوزارة إلى الرئاسة إلى مجلس الشورى – عضوًا أو ناخبًا –.. فلقد أوصد القرآن هذا الباب أمام النساء ؟!..

* * *
* *
*

لا ينكر منصف ما تمتع به الأستاذ المودودي من ملكة اجتهادية وتجديدية، تركت « لمحات » من الفكر التجديدي في عدد من القضايا التي عرض لها بالبحث والتمحيص.. وهذه « اللمحات » التجديدية تسلكه، ولا شك، في أعلام الصحوة الإسلامية المعاصرة، الذين لم يتصدوا فقط لتغريب الحضارة الغربية، وإنما تصدوا أيضًا، لـ « التخلف الموروث »، واجتهدوا لتجاوز ركام عصور الجمود والتراجع « المملوكية - العثمانية »، بحثًا عن البديل الإسلامي الحضاري، القادر على التصدي لفكرية الحضارة الغربية ذات الطابع المادي الإلحادي..

لكن موقف الأستاذ المودودي من المرأة، لم يكن واحدًا من مواقفه التجديدية.. بل لا نغالي إذا قلنا: إنه بعض من « التخلف الموروث » في هذا الميدان ؟!.. وأنه قد غدا المنطلق لمواقف جامدة ومغالية يتخذها اليوم نفرٌ من شباب وشابات الجماعات الإسلامية الجديدة، التي أقامت وتقيم فصامًا كاملًا أو شبه كامل مع الواقع الذي نعيش فيه ؟!...

صحيح أن الأستاذ المودودي قد انتقد موقف الحضارة الغربية من المرأة، ولمس بعمق بعضًا من سلبيات النظرة الغربية للمرأة.. فكشف عن حقيقة « الحقوق » و « الحرية » التي نالتها المرأة الغربية في مجتمعاتها الحديثة، وحدثنا عن أن الغرب قد أنصف المرأة، لكن باعتبارها « رجلًا » ؟! تساوت مع الرجل في ميادين العمل والكدح والشقاء، لكنه في ذات الوقت ألغى ميزتها وتميزها الطبيعي، « كأنثى » !.. لقد قتلها، كأنثى، ليجعل منها رجلًا، تحت شعار المساواة !.. « فكل ما قد أعطاه الغرب للمرأة لم يعطه إياها من حيث هي امرأة، بل كل ذلك بعد أن جردها من الطبع الأنثوي، وصيرها رجلًا أو شبه رجل. أما المرأة بذاتها فلا تزال في عينه خلقًا مهينًا في الحقيقة، شأنها في العصور الجاهلية الأولى.. إن الغرب لم يكرم المرأة من حيث هي امرأة.. »[1] !.. لقد زاحمت الرجل، كرجل ؟!.. وبقيت فيما تبقى لها من أنوثتها سلعة في سوق الرأسمالية وفريسة في غابتها !..

ولقد كان الأستاذ المودودي على حق في تصديه لمثل العري والتحلل والخروج عن الآداب الإسلامية والحشمة الشرقية، التي غزتنا بها الحضارة الغربية، ودفع التقليد بشرائح من نسائنا إلى طريقها البائس ومستنقعها المنتن.. لقد تصدى لهذه الموجة المتغربة والغربية، في الهند قبل التقسيم، وكتب ضدها كثيرًا، وأفرد لها كتابه عن (الحجاب)...

(١) الحجاب (ص ٢٥٠).

لكن الذي زاد من انزعاجه هو ما بلغته المرأة العربية من شوط أبعد على درب التقليد للمرأة الغربية، فلقد فاقت في هذه الآفة زميلتها الهندية بكثير.. فكتب المودودي، بعد زيارته للبلاد العربية يقول: « لقد شاهدت، عندما زرت بعض البلاد العربية، ما بلغه تبذُّل المرأة العربية المسلمة وتبجحها بالعري والفتنة، وشدة ولوعها باقتفاء آثار أختها الغربية، فازددت قلقًا واضطرابًا.. إن حضارة أهل الغرب ومدنيتهم لم تتغلغل في بلادنا – (الهند) – ولم تؤثر في حياتنا مثل ما قد تغلغلت في بلاد العرب وأثرت في حياتهم في مدة لا تكاد تذكر بالنسبة لامتداد وطأة الاستعمار علينا، وخاصة أن النساء في بلدنا – وإن كنا دائمًا نسكب الدموع على انجرافهن في تيار الحضارة الغربية – فإنهن – على جملة علاتهن ومساوئهن – يربأن إن يرتدين الملابس الافرنجية، حتى أن اللائي يرتدينها منهن من الممكن أن تعدهن على الأنامل.. » [١] !..

ولقد عبر المودودي، بهذه الملاحظة، عن حقيقة تمسك الهنود – مسلمين وهندوك – بزيهم الوطني، حتى في الشرائح والأوساط التي تغربت عقولها، وشمل ذلك النساء والرجال، على حين اندفع بعض العرب في تيار تقليد الغرب في الأزياء... وشارك في التقليد شرائح ظلت على أمبتها الفكرية فلم تأخذ من الغرب غير « الشكل » ! ولم ينج من هذا المصير سوى سكان الريف، والبدو، وعامة الفقراء من ساكني الأحياء الشعبية في المدن، الذين منعهم الفقر وعصمتهم التقاليد من تقليد الغرب في الأزياء !..

وصحيح كذلك أن الأستاذ المودودي يؤكد في كثير من كتاباته على تسوية الإسلام بين المرأة والرجل، في الإنسانية، وفي تكافؤ فرص السمو لكلٍّ منهما.. « فالمرأة المسلمة ميسور لها أن تسمو في النواحي المادية والعقلية والروحية إلى أعلى مدارج العز والرقي، التي يستطيع أن يبلغها الرجل في الدين والدنيا، وليس كونها امرأة ليحول بينها وبين تبوئها مرتبة من مراتب الشرف... » [٢].

لكن نقطة الخلاف مع الأستاذ المودودي، والتي نراها قد جعلت الكثير من كتاباته عن المرأة، استمرارًا « للتخلف » الذي ورثته أمتنا عن الحقبة « المملوكية – العثمانية »، والذي نسب زورًا وبهتانًا، إلى الإسلام.. نقطة الخلاف هذه تتمثل في مبالغة المودودي فيما بين المرأة والرجل من تمايز في الطبيعة والاستعداد والكفاءة والاختصاص.. حتى لقد

---

(١) الحجاب (ص ٥، ٦).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٤٩، ٢٥٠).

بلغت به هذه المبالغة إلى حد تصويرهما كما لو كانا **خطين متوازيين في هذه الحياة، من الضروري وجودهما معًا، لكن دون أن يحل أحدهما محل الآخر بحال من الأحوال؟!..**

لقد تنبه - ونبه - إلى معنى « الزوجية » في خلق الله للكائنات.. ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ [الذاريات: ٤٩].. فالآية « تشير إلى عموم القانون الزوجي Law Of Sex وشموله، ويعلن صانع هذا الكون فيها سر صناعته، فيقول: إنه خلق هذا المعمل الكوني على قاعدة الزوجية، أي أن جميع آلاته وماكيناته قد خُلقت أزواجًا، وكل ما يرى من بدائع الصنع في هذه الخليقة، هو راجع إلى تلك المزاوجة بين الأشياء »(١).

وهذه الزوجية والثنائية عنده - في موضوع الرجل والمرأة - لا تعني نفي طرف للطرف الآخر فهو كما قدمنا، يساوي بينهما في الإنسانية، وفرص التقدم والرقي، لكن في غلوٍّ يجعل لكلٍّ منهما طريقه الخاص دائمًا وأبدًا، اللهم إلا في حالة الضرورات القصوى التي تبيح المحظورات القصوى كذلك !..

فعنده « **أن الرجل والمرأة، من حيث إنسانيتهما، على حدٍّ سواء،** فهما شطران متساويان للنوع الإنساني، مشتركان بالسوية في تعمير التمدن وتأسيس الحضارة وخدمة الإنسانية. وكلا الصنفين قد أوتي القلب والذهن والعقل والعواطف والرغبات والحوائج البشرية، وكل منهما يحتاج إلى تهذيب النفس وتثقيف العقل وتربية الذهن وتنشئة الفكر، لصلاح التمدن وفلاحه، حتى يقوم كل منهما بنصيبه من خدمة التمدن. **فالقول بالمساواة بين الصنفين من هذه الجهة صواب لا غبار عليه..** ». لكن... بعد « هذه الجهة » يقع الخلاف !..

فالمودودي يرى في خلاف الأنوثة للذكورة أمرًا وسببًا يفصل بين ميدان عمل كل من الرجل والمرأة فصلًا كاملًا.. إنه لا يقول « بالتمايز » الذي يجعل هذا الميدان أساسًا، للمرأة مع إمكان مزاولتها العمل في الميدان الآخر - وكذلك الرجل - بل يصل بهذا « التمايز » بين الذكورة والأنوثة إلى حيث جعله يفضي إلى « الفصل » المؤسس على « الاختلاف » الكامل و « التباين » التام..

فبعد أن حدثنا عن تساويهما في « الإنسانية » - وتلك لعمر الله بديهة لم يختلف عليها عاقلان ! - استدرك فحدثنا عن تباينهما في أمورٍ ثلاثة؛ هي: « القوة والمقدرة

(١) الحجاب (ص ٢١٥).

الجسدية »... و « النظام الجسدي ».. و « الخصائص النفسية ».. ونحن إذا سلمنا بتمايز الرجل والمرأة في هذه الأمور « تمايزًا نسبيًا » - وتلك حقيقة - فلن يعني ذلك الانفصال الكامل بين ميداني عملِ كلٍّ منهما.. لكن المودودي لا يعني « التمايز »، بل ولا الخلاف والاختلاف « النسبي »، وإنما يتحدث عن « اختلاف تام »، حتى ليذهب فينسب إلى « علم الأحياء » أن بحوثه قد أثبتت اختلاف الرجل عن المرأة « في كل شيء » ؟!..

وعبارات المودودي، هذه التي تأسس عليها غلوه في التفرقة بين المرأة والرجل، يقول فيها: إن المساواة في الإنسانية بين المرأة والرجل، لا تعني « أن تكون دائرة عمل الرجل والمرأة واحدة.. ولا يصح أن يُرى هذا الرأي ما لم يثبت أنهما متماثلان في: **قوتهما ومقدرتهما الجسدية. وأيضًا في: نظامهما الجسدي**، وقد كلفتهما الفطرة نوعًا واحدًا من الخدمات، وأنهما متشابهان كذلك في: **خصائصهما النفسية.. أما التحقيق العلمي الذي قام به الإنسان إلى هذا اليوم فينفي ويبطل كل هذه الأمور الثلاثة... فهذا علم الأحياء** Biology **قد أثبتت بحوثه وتحقيقاته أن المرأة تختلف عن الرجل في كل شيء؛ من الصورة والسمت والأعضاء الخارجية إلى ذرات الجسم والجواهر الهيولينية (البروتينية) لخلاياه النسيجية** - Protein Molecules Of Tissae Cells.. »[1].

ونحن نقول - دون أن نتعدى اختصاصنا إلى اختصاص الآخرين!.. إن قطع الأستاذ المودودي باختلاف المرأة عن الرجل في « **كل شيء** »، هو غلو لا أعتقد أن حقيقة من الحقائق العلمية الثابتة قد أقرته حتى الآن.. هناك « تمايز » بينهما، يؤهل المرأة لميدان « أكثر » من الآخر، وليس « **دون** » الآخر.. ومثل ذلك بالنسبة للرجل.. ولنضرب مثلًا شهيرًا في نظرة الإسلام وفكره في هذا الموضوع..

في الحديث الشريف، الذي يرويه ابن عمر، يقول الرسول ﷺ: « **كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راعٍ عليهم، وهو مسؤول عنهم، والرجل راعٍ على أهل بيته، وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم. وعبد الرجل راعٍ على بيت سيده، وهو مسؤول عنه. ألا فكلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته** »[2].

---

(١) الحجاب (ص ١٨٣ - ١٨٥).

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن حنبل.

في هذا الحديث وجدنا « البيت » موضوعًا لرعاية رعاة ثلاثة: الرجل، وزوجته، وخادمه.. وبين الثلاثة تمايز في **الاختصاص والكفاءة ونطاق الرعاية ونوعها.. لكن بينهم اشتراك في « الرعاية » وفي « ميدانها » فالتمايز لا يعني « افتراق » الطرق، كما هو حال الخطوط المتوازية، دائمًا وأبدًا، دون التقاء !..**

ثم إن أنصار افتراق الميادين واختلافها، بين الرجل والمرأة، يتحدثون حديث الأستاذ المودودي عن اختصاص المرأة **فقط** « بتربية الأولاد وواجبات البيت ».. وعن أنها ملكة هذا البيت وراعيته، وهو مملكتها ورعيتها.. على حين قد رأينا الحديث يجعل من « البيت » مملكة للرجل ورعية له؛ زوجًا كان أو خادمًا، كما أفسحت أحاديث أخرى - سنشير لبعضها - وواقع الحياة ووقائع التاريخ في صدر الإسلام - الميادين - خارج المنزل - لعمل النساء مع الرجال.. فالتمايز حقيقة، والاشتراك أيضًا حقيقة، أما ما لا نوافق عليه فهو تصوير « التمايز » في صورة « الاختلاف التام » في « كل شيء »، كما قال الأستاذ المودودي !..

إن الأستاذ المودودي يرتب على المقولة التي تزعم: الاختلاف التام بين الرجل والمرأة في كل شيء، الاختلاف التام والافتراق الكامل في ميادين عمل كل منهما - اللهم إلا في الضرورات التي تشبه الكوارث والنازلات ! - فعنده أنه « إذا روعيت هذه القسمة الطبيعية بين الصنفين، كان تنظيم الأسرة وتعيين وظائف الرجل والمرأة في الحياة على ما يأتي:

١ - إلى الرجل تكون عيالة الأسرة ورعايتها وحمايتها، والقيام بما هو عسير وشاق من خدمات التمدن، فيكون تعليمه وتربيته على النحو الذي يجعله أنفع ما يكون لهذه المقاصد.

٢ - وإلى المرأة تكون تربية الأولاد وواجبات البيت، والعمل على جعل الحياة المنزلية بحبوحة أمن ودعة وراحة، فتحلى بأحسن ما يكون من التربية والتعليم لأجل قيامها بهذه الخدمات.

٣ - وجعل القوامة، والحكم والأمر على سائر الأسرة، في حدود القانون.. للرجل..

٤ - ويجب أن تقرر في نظام التمدن التحفظات اللازمة لإدامة هذه القسمة والتنظيم في وظائف أفراد الأسرة حتى لا يستطيع السفهاء أن يخلطوا بحماقتهم بين دوائر أعمال

الرجل والمرأة، فيدخلوا الفوضى على هذا النظام التمدني الصالح.. »[١].

والأستاذ المودودي يطرق هذه الفكرة في العديد من الكتب والرسائل والمقالات والخطب التي كرسها للحديث عن مكانة المرأة في المجتمع الإسلامي.. ويؤكد على أن « القاعدة الرئيسية في نظام الاجتماع الإسلامي، هي أن دائرة عمل المرأة هي البيت.. وخروجها من البيت لا يحمد في حال من الأحوال.. فخير لها، في الإسلام، أن تلازم بيتها.. فلا تغادره إلا للضرورة.. كما جاء في حديث: « **قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن** »[٢].. فليس الإذن بخروجهن من البيت إلا رخصة وتيسير، فيجب ألا يحمل على غير مقاصده ومعانيه..! »[٣].

وأمام هذا الطرح لهذه القضية، يحسن بنا أن نسأل:

• إذا كان الإسلام قد أباح للمرأة الخروج من البيت للضرورة.. ففيم الفرق بين خروجها منه وخروج الرجل منه؟.. وهل يخرج الرجل من بيته صعلكة، وبلا سبب، وعلى غير هدى؟ أم أن الضرورات - على تفاوتها - هي التي تحكم تصرفات كل العقلاء، رجالًا كانوا أم إناثًا ؟!..

• وهل تقف الضرورات عند حد؟ أم تنمو مع الزمان والمكان والمشكلات ؟..

لقد دعت الضرورة إلى خروج المرأة المسلمة إلى ميادين القتال - طبيبات ومساعدات ومقاتلات - في غزوات الرسول ﷺ وتحدث الأستاذ المودودي عن ذلك[٤] - فهل نمنع اليوم جهادها للاستعمار، وقد غدا جهاده فرض عين على المرأة والرجل باحتلاله الأجزاء من دار الإسلام؟

ولقد بايعت النساء النبي ﷺ في صدر الإسلام، فكانت بيعته لهن، وفق حديثه إليهن، الذي ترويه الصحابية أميمة بنت رقيقة؛ إذ تقول: (جئت النبي ﷺ في نسوة نبايعه، فقال لنا: « **فيما استطعتن وأطقتن** »)[٥].

فهل نعتبر أن معيار الشؤون التي تخرج المرأة لها من البيت هي كل ما « تستطيع

---

(١) الحجاب (ص ١٩٦ - ١٩٨)، وانظر أيضًا (ص ٢٥١).

(٢) رواه البخاري.

(٣) الحجاب (ص ٢٣٥، ٢٣٦). وانظر كذلك (ص ٣١٣، ٣١٤).

(٤) المرجع السابق (ص ٣٢٥ - ٣٢٧).

(٥) رواه ابن ماجه.

وتطيق » ؟ أم نضيق هذه الدائرة في القرن الخامس عشر الهجري عنها في القرن الهجري الأول ؟!..

ولقد شاركت المرأة، في عصر البعثة، مع الرجال في « بيعة العقبة » - التي هي عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى - وهذا عمل سياسي من الدرجة الأولى... فهل نبيح لها اليوم الخروج من المنزل لمشاركة الرجل في سياسة مجتمعنا ؟ أم تمنعها الآن ما تمتعت به في صدر الإسلام ؟!..

وإذا كان الإسلام قد أعطى المرأة استقلالًا في « الذمة المالية » قبل كل الحضارات الإنسانية الأخرى فهل تبيح لها اليوم الخروج من المنزل زارعة وتاجرة تنافس الرجال - حفظًا لثروتها وتنمية لها - في هذا الميدان ؟!

وإذا كان الرسول ﷺ قد دعانا إلى أن نأخذ نصف الدين - والسنة بخاصة - عن زوجه أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها .. فكانت تنهض بـ « الإفتاء » في الدين.. فهل نبيح لمن حقه الإفتاء في « الدين » أن يفتي في « الدنيا ».. أم أن سياسة الدولة أرفع من سياسة الدين وفقهه ؟!..

وإذا كان مذهب الإمام محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ/٨٣٩ - ٩٢٣م) قد أجاز أن تكون المرأة قاضية في كل أنواع الخصومات والمنازعات، قياسًا على جواز إفتائها في الدين.. فهل نبيح لها الخروج لمزاولة مهام « القضاء » [1] ؟

إذا كان الإسلام قد عرف المرأة - منذ سنوات ظهوره الأولى - مُشاركة في هذه الميادين: السياسة، والقتال، والطب، والفتوى، والتجارة، والزراعة، والحرف الصناعية.. وذلك فضلًا عن **رسالتها الأولى والعظمى** وهي إدارة البيت وصناعة الأجيال الجديدة وإحاطة الزوج بحنان المودة والسكن الذي إليه يسكن ويستريح - فهل نبيح لها الخروج اليوم، من بيتها لتسهم مع الرجل في هذه الميادين، وفق ما « تستطيع وتطيق »، وعلى النحو الذي لا يلغي أنوثتها ولا يطمس طبيعتها، فتختل حكمة التزاوج بين « **الشقين المتكاملين والمتساويين** »: الرجل والمرأة.. أنبيح لها ذلك ؟ أم نستحضر قيود عصر الحريم في الحقبة « المملوكية - العثمانية » - وهو عصر التراجع والجمود - لنضعها في أعناق المرأة، باسم الإسلام، والإسلام منها براء ؟!..

---

(١) انظر كتابنا: الإسلام والمستقبل (ص ٢٣٨، ٢٣٩)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٨٤م).

ثم إذا كان الإسلام قد عرف المرأة المسلمة مُشاركة في هذه الميادين العامة.. فهل نُهيِّئ لها تعليم وتعلّم فنون وعلوم هذه الميادين - « وفق الطاقة والاستطاعة » - سياسة.. وقانونًا.. وفنون قتال.. واقتصادًا.. وتجارة.. وزراعة.. وصناعة.. إلخ.. إلخ.. نهيِّئ لها ذلك، ونبيحه، ونترك لها حرية الاختيار؟؟.. أنصنع ذلك، فنسلحها لدخول الميادين التي أباح الإسلام لها النزول إلى ساحاتها؟.. أم نقف بها، فقط، كما قال الأستاذ المودودي، عند « تعلّم » ما يتعلق بشؤون البيت والأولاد؟!..

* * *

إن الأستاذ المودودي - وهذا موطن الخطأ في فكره عن المرأة - يخطئ في فهم « مضمون » قوامة الرجل على المرأة، و « دائرة » هذه القوامة و « نطاقها »... فالقوامة هي « **درجة في سلم القيادة** »، **وليست كل هذا السلم. فهي لا تلغي دور المرأة، وإنما تعطي الرجل درجة أعلى بين إرادات قائدة، وليس في فراغ من الإرادات القائدة**.. فالرسول عندما يأمرنا، إذا سرنا ثلاثة في طريق، أن تختار أحدنا أميرًا علينا، فهو يعني القيادة التي تحسم عند صراع وتعارض الإرادات القائدة.. وكذلك قوامة الرجل على المرأة، فإنها لا تعني أنه القائد وحده.. وإنما تعني ارتفاع مكانته إذا أهّلته إمكانياته درجة تتيح له اتخاذ القرار، في ضوء الشورى، وليس الانفراد الذي ينفي إرادة المرأة وقيادتها... ولو لم يكن هذا هو المضمون الإسلامي « للقوامة » لما أمكن أن يكون كل من الرجل والمرأة « راعيًا » في ميدان واحد، هو البيت.. فهما أميران - راعيان - وقائدان في ذات الميدان... و « القوامة » درجة أعلى في سلّم القيادة، وليست السلّم بأكمله؟!..

ولقد يكون فهم الأستاذ المودودي للقوامة في المنزل غير بعيد عن هذا الفهم الذي قدمناه، فهو يقيد بأنها « ضمن حدود القانون » [١].. لكن فهمه لنطاقها، الذي يمد هذا النطاق إلى سائر ميادين المجتمع، ومضمون هذه القوامة لديه فيما وراء المنزل، هو الذي يثير علامات الاستفهام حول مدى حظ هذا الفهم من الدقة والصواب!..

فنحن نراه يستخدم مصطلحات من مثل: « إن المرأة تابعة للرجل » [٢]!.. وإنها « **لم تُمنح حرية الإرادة والاختيار مثل ما أعطيه الرجل البالغ..** » [٣]!..

---

(١) الحجاب (ص ١٩٨). وانظر كذلك (ص ٢٣٢، ٢٣٣).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٣٩). (٣) المرجع السابق (ص ٢٣٧).

والأهم من ذلك أنه يجعل من قوامة الرجل على المرأة، في الميدان الاجتماعي والسياسي، أي كل الميادين الخارجة عن المنزل، « نفيًا » لإرادة المرأة من هذه الميادين، فيقطع بتجريدها من كل الولايات، ويضعها في مرتبة أدنى من المرتبة التي وضع فيها أهل الذمة - كما تصورهم في دار الإسلام ودولته -؟!.. فهو يجرد المرأة المسلمة من الحق في أن تسهم في عملية « الشورى »، التي هي فريضة إسلامية عامة، وصفة من صفات المؤمنين، وفلسفة للأسرة ونظام الحكم على السواء.. وعندما يسأله سائل:

« هل يعود الضمير في الآية: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨] إلى الرجال وحدهم دون النساء؟ ألا يمكن أن يكون هذا الحكم شاملًا للنساء مع الرجال؟! ».

يجيب الأستاذ المودودي:

« إن القرآن لا يعارض بعضه بعضًا، ولا تخالف آية منه آية أخرى، بل هي تشرحها، فالقرآن الذي قيل فيه: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ جاء فيه نفسه: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾ [النساء: ٣٤]. **هكذا أوصد القرآن على النساء باب مجلس الشورى، وهو قوّام على الأمة كلها..** »[1] ؟!

ثم يمضي الأستاذ المودودي، فيستند إلى آية « القوامة » وإلى حديث: « **لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة** »[2] في تقرير عزل المرأة عن كل مناصب الدولة، فيقول: « **إن المناصب الرئيسية في الدولة - رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة - لا تفوّض إلى النساء..** »[3] !... وذلك على الرغم من معرفة المودودي بأن ملابسات هذا الحديث تخصصه، فلقد سأل الرسول ﷺ عمن تولى ملك فارس بعد موت كسرى؟ فقالوا له: ابنته.. فقال هذا الحديث نبوءة سياسية بزوال الدولة الكسروية، وانتصار العرب بالإسلام على الظلم التاريخي للدولة الفارسية.. رغم هذه الملابسات، التي تخصص عموم هذا الحديث، يمضي الأستاذ المودودي ليقول، استنادًا إليه: « **إن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة..** »[4] !

---

(١) تدوين الدستور الإسلامي (ص ٣١١، ٣١٢). وانظر كذلك: (ص ٢٩٧).

(٢) رواه البخاري والنسائي والترمذي وابن حنبل.

(٣) المرأة ومناصب الدولة في نظام الإسلام (ص ٣١٦). ترجمة محمد كاظم سباق. طبعة بيروت - ضمن مجموعة عنوانها « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون » سنة (١٩٦٩م).

(٤) المرجع السابق (ص ٢٣٠).

لقد أعطى الإسلام الحق للمرأة - بل أوجب عليها - أن تجتهد في « الدين ».. وحجر عليها الأستاذ المودودي الاجتهاد في شؤون « الدنيا ».. فكانت مقولته هذه - رغم اجتهاداته وتجديداته - ترديدًا لبعض من « تخلفنا الموروث » !..

• • •

وفي قضية « الحجاب ».. يتسم فكر الأستاذ المودودي بالغلو أيضًا !..

فهو يرى أن الأصل، والحكم الإسلامي هو « حجب » المرأة بالمنزل.. إلا للضرورة القصوى، ولقد رأينا أن ما أباحه الإسلام للمرأة من ضروب الأعمال الدنيوية، يستحيل النهوض به وهي « محجوبة » بالمنزل -.. وهو يستدل على وجوب ملازمة المرأة المسلمة منزلها بتعميمه الأمر والحكم في الآية ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ﴾ [الأحزاب: ٣٣]... وينفي الاعتراض القائل بأن هذه الآية وحكمها خاصة بنساء النبي ﷺ فيقول: « .. وهل كان بنساء بيت النبي عجز دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت »[١] ؟!.

ونحن بدورنا نسأل الأستاذ المودودي: وهل كان بنساء بيت النبي عجز عن العشرة الزوجية، حرم الله بسببه زواجهن من أحد بعد الرسول ﷺ ؟!... أم أن تلك « خصوصية » لا يصح فيها التعميم ؟!.. لقد كانت لرسول الله ﷺ بحكم النبوة وبحكم الإمارة ورئاسة الدولة، خصوصيات.. وعندما يقول الله ﷻ للمؤمنين: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ ۖ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ ۚ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٣] - عندما يقول الله للمؤمنين لا تنكحوا أزواج النبي من بعده، نفهم أنها خصوصية لبيت النبوة، وليست عجزًا من نساء النبي عن المعاشرة لغير النبي عليه الصلاة والسلام.. وكذلك كان زواجه ﷺ بأكثر من أربعة هو « خصوصية »، وليس زيادة في القوة الجنسية عن الآخرين !..

---

(١) المرأة ومناصب الدولة في نظام الإسلام (ص ٣١٩).

على أن سياق آية ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ [الأحزاب: ٣٣] يقطع بأنها خاصة بنساء النبي ﷺ، وليست عامة في نساء المؤمنين.. تشهد على ذلك « ألفاظ » آيات السياق.. وليس المعنى الذي يحتمل الخلاف والتأويل !.. فالله ﷻ يوجه الحديث إلى نساء النبي خاصة في آيات خمس سبقت هذه الآية.. وفيها يقول: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾ ۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٠ - ٣٣] ففي الآيات تصريح بأن نساء النبي لسن كغيرهن من النساء.. وبأن من خصوصياتهن مضاعفة العذاب لهن ضعفين عن الفاحشة المبينة.. ومضاعفة الأجر مرتين عن القنوت لله ورسوله والعمل الصالح.. وفي سياق هذه الخصوصيات جاء الأمر لهن بالقرار في بيت النبي عليه الصلاة والسلام..

على أننا نقول: إن أمر ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ [الأحزاب: ٣٣] ليس معناه ملازمة نساء النبي البيت لا يخرجن منه.. بل هو مرتبط ومفسَّر بقوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ﴾ [الأحزاب: ٣٣]... فهو حجاب الحشمة، والصون، عن تبرج الجاهلية.. وليس التزام البيت دائمًا وأبدًا.. ويشهد على ذلك أن نساء النبي لم يلزمن بيوتهن لا يخرجن منها بعد نزول هذه الآية، فلقد كن يخرجن لحاجاتهن، في حياة الرسول وبعد وفاته.. وخروج عائشة للقتال في وقعة الجمل - في خلافة علي بن أبي طالب - شهير.. والأستاذ المودودي نفسه، يحدثنا عن ذلك فيقول: « وتتفق الأحاديث على أن أزواج النبي ونساء المسلمين كن يصحبن النبي ﷺ إلى ميدان القتال... **وبقي العمل عليه جاريًا بعد نزول الحجاب أيضًا..** »[1].

فلا خصوصية الآية بالأمر الغامض، الذي يحتمل الجدل... ولا القرار في البيت، هنا، يعني لزومه والاختصاص به دون ما خروج منه إلى غيره من ميادين الحياة !..

إننا قد نطلب من ولاة الأمور أن لا يزاولوا التجارة، مثلًا، حال توليهم وظائفهم

---

(١) الحجاب (ص ٣٢٥، ٣٢٦).

الكبرى... وقد نحرم على بعض ذوي المناصب ارتياد بعض الأماكن المباحة... وقد نمنع فئة من الناس أن ترتدي أزياء أخرى، رغم أنها غير محرمة.. وجميع هذه خصوصيات ترتبط بالمنصب والمهمة والوظيفة.. ولا تعني النقص أو العجز... كما أننا نقول: إن حسنات الأبرار سيئات المقربين، دون أن نظن أن ذنوب المقربين أكثر وأعظم من ذنوب الأبرار ؟!..

* * *

ولقد رأينا الأستاذ المودودي يخالف جمهور الفقهاء في نطاق « حجاب » المرأة المسلمة.. فجمهور الفقهاء والمفسرين اتفقوا على أن الأصل هو جواز كشف المرأة لوجهها وكفيها، إلا إذا خشيت الفتنة.. أما الأستاذ المودودي فالأصل عنده هو « النقاب »، وتغطية جميع أجزاء جسم المرأة، ولا يجوز كشف الوجه والكفين – أو غيرهما – إلا للضرورة [١]... وهو بذلك قد ارتاد – في حركة الصحوة الإسلامية – التفكير لظاهرة الغلو بواسطة « النقاب »، التي لا تكتفي بـ « الحجاب » !...

كذلك رأيناه يخلط بين « الخلوة الشرعية » – التي لا ثالث فيها – والتي تغري بتجاوز الحلال إلى الحرام – وبين « الاختلاط » في الأماكن العامة... فيحرم الاختلاط، بتعميم وإطلاق [٢] !..

تلك هي نظرة الأستاذ المودودي للمرأة المسلمة، ومكانها ومكانتها في المجتمع الإسلامي.. وهي نظرة، في جملتها من بقايا « التخلف الموروث »، والذي نسب – زورًا وبهتانًا – إلى الإسلام.. وليست التعبير – بأي حال من الأحوال – عن جوهر فكر الإسلام في هذا الموضوع.. ويشهد على ذلك أن هناك رؤى مغايرة لهذه الرؤية قدمها أعلام كثيرون في حركة الاجتهاد والتجديد والصحوة الإسلامية المعاصرة [٣]...

• فداعية إسلامي يتحدث عن موقف الأستاذ المودودي هذا فيتعجب قائلًا: « **ومما لا يكاد يُصدَّق أن يذهب مفكر إسلامي معاصر كالمودودي إلى التمسك بالحجاب**

---

(١) الحجاب (ص ١٥٤، ١٥٥، ٢٩٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٤٥، ٤٦). وانظر كذلك: تفسير سورة النور (ص ٣٨، ١٧٣، ١٧٤).

(٣) انظر كتابنا: الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، طبعة القاهرة – الرابعة سنة (١٩٨٥م).

(بمعنى نقاب الوجه) كأصل من الأصول الإسلامية، أو حتى كأدب، أو عرف من آداب وأعراف الإسلام »[١] ؟!..

• وتيار من تيارات الصحوة الإسلامية يقرر في دستوره للمرأة - من بين ما يقرر -: « للمرأة الحق في أن تزاول التجارة والصناعة والزراعة، وأن تتولى العقود والمعاملات، وأن تملك كل أنواع الملك، وأن تنمي أموالها، وأن تباشر شؤونها في الحياة بنفسها.. ويجوز للمرأة أن تُعيَّن في وظائف الدولة، ومناصب القضاء ما عدا محكمة المظالم، وأن تَنتَخِب وتُنتَخَب في مجلس الشورى، وأن تشترك في انتخاب الخليفة ومبايعته.. »[٢].

• وقبل هذا وذاك قال إمام التجديد والاجتهاد الإسلامي الحديث الشيخ محمد عبده: « إن الرجل والمرأة أكفاء، متماثلان في الحقوق والأعمال، كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل.. »[٣].. وليسا - كما قال المودودي - مختلفين في كل شيء، عدا الآدمية (الإنسانية) ؟!..

وعن « القوامة » - التي رآها المودودي « تبعية تجعل حرية إرادة المرأة واختيارها أدنى منها عند الرجل » - يقول الإمام محمد عبده - عن هذه « القوامة »: إنها درجة من درجات القيادة والرئاسة: « يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره.. فالمرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن... إن القوامة التي للرجل على المرأة، عندما توجب على المرأة شيئًا، فإنها توجب على الرجل أشياء.. »[٤] ؟!..

* * *

إنها رؤى.. واجتهادات.. يدخل بعضها في الاجتهاد والتجديد.. ويقف بعضها عند حدود « التخلف الموروث » ؟!..

* * *

(١) الدعوات الإسلامية المعاصرة (ص ٢٦٦، ٢٦٧).

(٢) المرجع السابق (ص ١٣٢) و: الحديث عن حزب التحرير الإسلامي.

(٣) د. محمد عمارة: الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده (ص ١١).

(٤) المرجع السابق (ص ٢٣، ٢٤، ٩٦).

أهل الذمة

• إن بيننا وبين « الأقوام غير المسلمين » وحدةَ الإنسانية.. لكننا لا نجتمع وإياهم في أي وحدة مادية ودنيوية تجعلنا سويًا « قومًا واحدًا » ؟!..

• ولهم أن يشتركوا مع المسلمين في « المجالس البلدية والمحلية »، ويخضع الجميع للقوانين الجنائية والمدنية والإدارية الواحدة.. أما مجلس الشورى – عضويته وانتخابه – فهو حقٌّ للمسلمين وحدهم.. وكذلك سائر مناصب الحكم والتوجيه في الدولة الإسلامية..

ولغير المسلمين مجالسهم النيابية الخاصة.. وتعليمهم الديني الخاص.. ومحاكمهم الشخصية الخاصة.. ولهم من حرية الفكر والرأي ما للمسلمين، حتى انتقاد الدين الإسلامي، كما ينتقد المسلمون دياناتهم !..

• وليس لهم مكان في « الجماعة الحاكمة »، إلا إذا رضوا بمبادئ الشريعة الإسلامية وقبلوا قانونها ؟!...

المودودي

* * *
* *
*

« الذمة » – في مبحثنا هذا – هي: العهد والأمان والكفالة... و « أهل الذمة »: هم المعاهَدون، من أهل الكتاب ومن جرى مجراهم.. والذِّمي: هو المعاهَد، الذي أُعطي عهدًا يأمن به على ماله وعرضه ودينه [١]..

وعقد الذمة، وتنظيم شؤونها، والأثر المالي المترتب عليها – وهو الجزية –.. مكانها جميعًا في علوم الإسلام وحضارته: « فقه المعاملات ».. وليس « علم الكلام ».. فهي، إذن، من الفروع المتعلقة بالسياسة.. وليست « أصلًا » ولا « ركنًا » من أصول الدين وأركانه.. مقصدها « ثابت » من « الثوابت »، لكن شكلها ووجودها وأحكامها من « المتغيرات »..

إن « الذمة »، في جوهرها: عقد مع الغير.. فلا بد من وجود « الغيرية » حتى يقوم الداعي المبرر لعقد الذمة بين الدولة الإسلامية وبين هذا الغير، الذي تنطبق عليه شروط أهل الذمة، إذا هو قبلها وارتضاها ورغب فيها.. إنها تفترض الثنائية، فالمسلمون يعطون عهدهم للمغايرين، لا للمماثلين..

وهنا يثور سؤال: ما هو العامل الأساسي والأول والحاسم الذي يجعل هذه « الغيرية » مبررًا لعقد « الذمة » دون الأخرى من عوامل « المغايرة ».. فالدولة الإسلامية قد تضم – وهي قد ضمت تاريخيًا – رعية بينها ألوان من « الوحدة » وأنواع من « المغايرة ».. فهي قد ضمت جماعات تغايرت في « النسب » و « القبيلة » و « الجنس » و « اللون » و « المذهب » و « الدين » و « اللغة ».. إلخ.. إلخ.. فما هو « عامل المغايرة » الذي انفرد باستدعائه عقد الذمة من بين هذه العوامل ؟؟..

قد يتبادر إلى الذهن أن « المغايرة في الدين » هي هذا العامل.. وهذا هو الشائع في « العقل الإسلامي العام »!.. فكثيرون يتصورون أن المغايرة في المعتقد الديني هي الفيصل الداعي لإقامة نظام الذمة وعقدها، وتحصيل الجزية من هؤلاء المخالفين في الدين، والتمييز بينهم وبين المسلمين في بعض الحقوق والواجبات... ولقد عرف هذا الرأي في تراثنا الفقهي بأنه رأي الذين قالوا: إن الجزية – وهي أهم سمات عقد الذمة – هي مقابل الخلاف في المعتقد الديني، ولقاء السماح لغير المسلمين ببقائهم على عقائدهم المخالفة للإسلام، يتمتعون بحماية دولته وذمة أمته.. وبهذا الرأي قال علماء المذهب المالكي،

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة. و: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، طبعة القاهرة.

فعندهم أن الجزية قد وجبت على أهل الكتاب « **بدلًا عن القتل بسبب الكفر!** »[١]..

لكن هذا الرأي الذي ارتآه المالكية في سبب « المغايرة »، المستوجبة للذمة وجزيتها، قد خالفه ورأى غيره الفقهاء الآخرون، الذين قالوا: إن الجزية قد وجبت على أهل الذمة « **بدلًا عن النصر والجهاد** »[٢].. فالمغايرة بين طرفي عقد الذمة، التي استوجبت عقد الذمة، وفرض الجزية - على هذا الرأي - ليست الخلاف في الدين، **وإنما هي غيبة الولاء « للدولة » الإسلامية، لغيبة الانتماء إليها، حتى إن هذه « الدولة » لا تأمن لهذا « الغير » - غير الموالي وغير المنتمي - لا تأمن له فتسلحه وتقبله جنديًا في جيشها ينهض بمهمة الجهاد دفاعًا عنها وحماية لمقوماتها الفكرية والمادية.. فالعلة التي تدور معها الذمة وأحكامها، وجودًا وعدمًا، ليست « المغايرة في الدين »، ولكنها المغايرة في « الولاء والانتماء » للدولة الإسلامية.**

إذن فنحن في تعليل وتحديد طبيعية « الغيرية » المستوجبة لعقد الذمة وحكامها، **أمام اجتهادين في فقه المعاملات الإسلامي:**

- **أحدهما:** يرى أن الغيرية هي الاختلاف في الدين.. وطالما بقي هذا الاختلاف في الدين فالغيرية قائمة، وعقد الذمة وأحكامه هو الصيغة الأبدية الحاكمة علاقة الجماعة المسلمة ودولتها الإسلامية بهؤلاء الأغيار.

- **وثانيهما:** يرى أن الغيرية مصدرها غيبة الولاء للدولة الإسلامية والانتماء لنظامها، فإذا قام الولاء وتحقق هذا الانتماء، حتى مع بقاء الاختلاف في الدين، كان باستطاعة الدولة الإسلامية أن تدمج غير المسلمين ممن ولاؤهم لها وانتماؤهم لنظامها في جيشها، ينهضون بنصيبهم في « النصر والجهاد » مع المسلمين على قدم المساواة.. وفي هذه الحالة لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، تسقط عنهم الجزية - وهي المظهر المادي الرئيسي المميز لأهل الذمة في الاقتصاد والأموال -..

وعند هذا الحد من تبيان جذور القضية - قضية « الذمة »، وماهية سبب « المغايرة » - نود أن نقول: إن للرأي الثاني الحظ الأوفر من القوة، والنصيب الأعظم من عوامل الاتساق مع منطق الفكر الإسلامي، وله تشهد جميع الوقائع والأحداث والوثائق في عصر صدر الإسلام!..

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١١٣/٨).

(٢) المصدر السابق (١١٤/٨).

فلو كانت علة الجزية هي المغايرة في الدين، دونما نظر إلى الولاء للدولة والانتماء لنظامها، لوجبت على كل المخالفين مع الدين، بينما الأمر فيها ليس كذلك، فهي لا تجب إلا على القادرين على القتال من الرجال، أما الشيوخ والأطفال والنساء والعجزة والمرضى، من غير المسلمين فهم، مع خلافهم واختلافهم في الدين، لا جزية عليهم.. بل إن أكثر الناس خلافًا واختلافًا في الدين - وهم الأحبار والرهبان - لا تجب عليهم الجزية ؟!.. فهي، إذن، « بدل جندية » يدفعها القادر على حمل السلاح، عندما تفتقد الدولة الإسلامية ولاءه لها وانتماءه لنظامها، فيصبح، في مقام « الرعية السياسية »، « غيرًا » بحيث لا تأمنه الدولة على الانخراط في قوة جهادها وجيشها الحامي لبيضتها ومقوماتها وفكريتها.. ومع هذا الانتماء والولاء تدور « الغيرية » وجودًا وعدمًا، وبقيام « الغيرية » أو اختفائها تظهر الحاجة إلى عقد « الذمة » وجزيته، أو تحل محله وحدة الأمة، كرعية سياسية، يوحدها الولاء والانتماء للدولة الإسلامية ومقوماتها الفكرية والقانونية، مع بقاء التعددية في الدين !..

ومع « شهادة المنطق » هذه، كانت « شهادة وقائع تاريخ الدولة الإسلامية » في صدر الإسلام..

• ففي دولة المدينة، على عهد الرسول ﷺ وجدت « الغيرية » في الدين بين رعية هذه الدولة، ومع ذلك قامت « وحدة الرعية السياسية »، فكانت « أمة واحدة »، بالمعنى القومي؛ إذ تألفت الرعية السياسية والقومية الواحدة من العرب المسلمين، مهاجرين وأنصارًا، ومن القطاعات العربية التي كانت على يهوديتها من قبائل المدينة.. فالجميع عرب - بالمعنى الحضاري، لا العرقي - ساوت العروبة بهذا المعنى بين من ولدوا من أصلاب عربية الجنس وبين سلمان الفارسي وبلال الحبشي وصهيب الرومي؛ لأنهم قد تعربوا باللسان والولاء والانتماء.. والجميع، مع المغايرة الدينية - مسلمون ويهود - جمعهم الولاء للدولة الواحدة والانتماء للسلطة الجديدة.. فانتفى مبرر عقد الذمة - وما يترتب عليه من جزية - بانتفاء « الغيرية » الداعية إليه، الغيرية في الانتماء والولاء السياسي والقومي والحضاري، فلقد رضي العرب المتهوّدون دستور الدولة الإسلامية وقانونها.. ونص هذا الدستور - (الذي أسماه المؤرخون: « الصحيفة » و « الكتاب ») - نص على وحدة الأمة، بالمعنى السياسي والقومي، رغم المغايرة الدينية.. فقال: « المؤمنون والمسلمون، من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، أمة واحدة من دون الناس »..

وبعد أن عدد القطاعات العربية المتهوِّدة من قبائل المدينة: يهود بني عوف، وبني الحارث، وبني ساعدة، وبني جشم، وبني النجار، وبني الأوس.. إلخ، تحدث هذا الدستور عن قيام أمة واحدة تضمهم والمؤمنين، فقال: « **وإن اليهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة..** »[١].

فرغم المغايرة في المعتقد الديني، قامت الوحدة القومية - العربية - للرعية السياسية، فكانت « أمة واحدة »، بالمعنى القومي، ورعية سياسية واحدة، حاربوا معًا ضد أعداء الدولة ودستورها وقانونها وقيادتها ومقوماتها الفكرية، وتحملوا معًا نفقات هذه الحرب، واقتسموا مغانمها.. فكانت وحدة الولاء والانتماء، وكان النهوض معًا بتحمل أعباء وتبعات ضريبة « النصر والجهاد »، الموحد للأمة، قوميًا وسياسيًا، والنافي للغيرية والمغايرة، ومن ثم انتفى داعي « الذمة » وموجب « الجزية » في الدولة الإسلامية الأولى.

• لكن البعض قد يعترض - وهذا حقه - فيقول: إن الاستدلال بهذا الدليل لا يثمر هذه النتيجة كاملة، فلم تكن « الجزية » قد فرضت بعد بنصِّ القرآن.. فالآية الوحيدة التي فرضت الجزية، وهي قول الله سبحانه: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].. هذه الآية قد نزلت بعد قول الله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٢٨].. وهو ما نزل في موسم حج السنة التاسعة من الهجرة، عندما حج أبو بكر بالناس، ولقد شرع الله في هذه الآية الأخيرة منع المشركين من الحج إلى بيته الحرام، وكانوا يجلبون إلى مكة، أثناء حجهم، التجارة والرواج المالي، فتوقع أهلها الفاقة والعيلة، فوعدهم الله بالغنى، وحدثهم عنه في الآية التالية.. آية « الجزية »[٢] فهي - آية الجزية - قد نزلت، إذن عقب موسم حج السنة التاسعة من الهجرة، والحج يكون في ذي الحجة، أي أنها قد نزلت في السنة العاشرة للهجرة، كما يقول قتادة

---

(١) النويري: نهاية الأرب (١٦/٣٤٨ - ٣٥١)، طبعة دار الكتب المصرية.

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٨/١٠٩).

ابن دعامة السدوسي (٦١ - ١١٨هـ/٦٧٩ - ٧٣٦م).. والمفسرون يقولون عن رأيه هذا: إنه « هو الصحيح الذي يقتضيه مقتضى اللفظ.. »[1].. فلم تكن الجزية قد فرضت يوم تألفت الرعية الواحدة للدولة الإسلامية الأولى، ولم تقدح في وحدتها القومية والسياسية « المغايرة » في المعتقد الديني..

من حق المعترض أن يقدم هذا الاعتراض!..

لكن استمرار توالي الوقائع التاريخية والممارسات السياسية، في دولة النبوة والخلافة الراشدة، يشهد لاستمرارية المعيار الذي قلنا إن الإسلام قد حكّمه في « الاتفاق والوحدة » أو « المغايرة والاختلاف والتعددية » في هذا الموضوع.

أ - فآية الجزية قد فرضتها والمسلمون يستعدون لغزو الروم في موقعة « تبوك » - وكانت آخر غزوات الرسول ﷺ - ولم يحدث فيها قتال - ولم تفرض فيها جزية من الناحية العملية والتطبيقية -.. **والروم « غير » بالمعنى القومي والحضاري..**

ب - وعندما فتح المسلمون، في عهد الخلافة الراشدة، البلاد الجديدة والكثيرة لم يكن معيار فرض الجزية أو التنازل عنها وجود « الغيرية الدينية »، بل ولا « الغيرية القومية »، وإنما كان المعيار هو قيام أو غياب « الغيرية في الولاء والانتماء » للدولة الواحدة.. فعندما كان القادرون على « النصر والجهاد » - من الرجال الذين هم في سن القتال - يسهمون في تحمُّل تبعاته، كانت تسقط عنهم الجزية، تعبيرًا عن انتفاء الغيرية في الولاء والانتماء، وقيام الوحدة في المواطنة والرعية السياسية، رغم المغايرة في المعتقد الديني..

حدث ذلك في « جرجان »، ونصت معاهدة القائد المسلم سويد بن مقرن مع أهلها عليه؛ إذ جاء فيها: « ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضًا من جزائه.. »[2]..

وحدث ذلك مع أهل « أذربيجان »، ونصت عليه معاهدة القائد المسلم عقبة بن فرقد - عامل عمر بن الخطاب - مع أهلها؛ إذ جاء فيها: « ومن حُشر - (أي استدعي للقتال) - منهم في سنة وضع عنه جزاء - (جزية) - تلك السنة.. »[3]..

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٠٦/٨).

(٢) محمد حميد الله الحيدر آبادي: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (ص ٣٢٦)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٥٦م).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٢٨).

وحدث أيضًا مع أهل « أرمينية »، ونصت عليه معاهدة القائد المسلم سراقة ابن عمرو - عامل عمر بن الخطاب - مع أهلها؛ إذ جاء فيها: « .. على أن يوضع - (يسقط) - الجزاء (الجزية) - عمن أجاب إلى ذلك الحشر (الحشد للقتال) -، والحشر عوض من جزائهم - (جزيتهم) - ومن استغنى عنه منهم، وقعد، فعليه مثل ما على أهل أذربيجان من الجزاء - (الجزية)... » [1].

وحدث ذلك أيضًا مع الجراجمة، سكان « الجرجومة »، في شمالي سورية، بالقرب من أنطاكية، عندما حاربوا، وهم على نصرانيتهم، ومعهم حلفاؤهم وأتباعهم، في جيش المسلمين تحت قيادة حبيب بن مسلمة الفهري..

وكذلك مع نصارى « حمص »، عندما حاربوا في صفوف جيش أبي عبيدة بن الجراح في موقعة « اليرموك »، ضد الروم البيزنطيين [2]... إلخ.

وعندما فتح القائد المسلم إمارة « الباب »، قال له مَلِكُها « شهر براز »: « **أنا اليوم منكم، ويدي مع أيديكم، وصغوي - (ميلي وتوجهي وولائي) - معكم... فلا تذلونا بالجزية ..!** ».. **تشاور المسلمون، واستقر الرأي على إسقاط الجزية عنهم - رغم المغايرة الدينية والقومية - فهم فرس - لقيام الوحدة في الولاء والانتماء للسلطة والدولة الواحدة - وأصبح هذا الموقف سنّة متبعة.. وبعبارة الطبري: « وصار ذلك سنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين.. »** [3]!..

ولذلك، فلقد كان طبيعيًا إسقاط عمر بن الخطاب الجزية عن نصارى عرب تغلب، عندما قيل له: « إن بني تغلب **قوم عرب**، يأنفون من الجزية !.. » [4].. وفرضت عليهم، بدلًا منها، ضريبة تقابل الزكاة التي يؤديها المسلمون.. فهنا انتفت الغيرية القومية فهم « **قوم عرب** » - وغيرية الولاء والانتماء للدولة الواحدة، مع وجود الغيرية في الاعتقاد الديني..

---

(١) محمد حميد الله الحيدر آبادي: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (ص ٣٣٩، ٣٤٠)، وانظر كذلك: تاريخ الطبري (١٥٢/٤، ١٥٥)، طبعة دار المعارف، القاهرة سنة (١٩٧٠م).

(٢) أبو يوسف: كتاب الخراج (ص ١٣٨، ١٣٩)، طبعة القاهرة، سنة (١٣٥٢هـ). والبلاذري: فتوح البلدان (ص ١٨٩). تحقيق: د. صلاح الدين المنجد. طبعة القاهرة، سنة (١٩٥٦م).

(٣) تاريخ الطبري (١٥٦/٤).

(٤) أبو عبيد القاسم بن سلام: الأموال (ص ٤٠)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٦٨م). وأبو يوسف: كتاب الخراج (ص ١٢٠).

فنحن، إذن، أمام حقيقة إسلامية هامة تقول: إن « الذمة » عهد وعقد لا تقوم إلا بين طرفين، فالمغايرة شرطها وداعيتها.. وهذه المغايرة الداعية للذمة وعقدها وعهدها وجزيتها هي المغايرة في الولاء والانتماء للدولة والسلطة، فلو قام هذا الولاء والانتماء، وعبر عن نفسه بالاشتراك، على قدم المساواة في النهوض بأعباء ضريبة « النصر والجهاد »، انتفت الغيرية والثنائية، وقامت مقامها وحدة الرعية سياسيًا..

وهذه الحقيقة قد عرفتها تطبيقات الدولة الإسلامية الأولى وفكرها السياسي ومعاهداتها مع البلاد التي فتحها المسلمون.. فلقد انتفت الغيرية، أحيانًا بالولاء والانتماء السياسي للدولة الواحدة.. وانتفت أكثر بالاتفاق في الهوية القومية - كما كان الحال مع الرعية العربية لدولة النبي في المدينة.. ومع العرب النصارى من بني تغلب.. فإذا نحن نهجنا هذا النهج الإسلامي، ورأينا في ضوئه واقع أمتنا العربية الإسلامية، وهي الآن « قوم واحد »، تجمع أبناءها وحدة الولاء لقومية واحدة، والانتماء لأمة واحدة - ومن ثم الولاء للدولة الواحدة - على المستوى القطري - أو القومي عند وجودها - إذا نحن رأينا واقعنا « كقوم واحد »، يجمعهم الولاء الواحد والانتماء الواحد، فسنحكم إسلاميًا، بانتفاء الغيرية والثنائية التي تستدعي عقد الذمة وعهدها وجزيتها.. فالمسلمون، حيال غير المسلمين من العرب، ليسوا بإزاء « قوم آخر »، بل الجميع « قوم واحد » و « قومية واحدة »، رغم المغايرة في شرائع الدين.. و « الوحدة.. والمساواة » في حقوق المواطنة وواجباتها، هي المعيار؛ حيث انتفت « الغيرية » في الولاء والانتماء.

* * *

ولم يكن هناك بد من التقديم بين يدي فكر المودودي عن « أهل الذمة » بهذا الحديث.. ذلك أن أهل الذمة، في ذهن الرجل وفي فكره هم « أقوام آخرون »، بالمعنى القومي والحضاري.. ومن ثم فإن التنظيم الذي وضعه لعلاقتهم بـ « الدولة » الإسلامية، وسلطات « الحكم والتوجيه » فيها هي علاقات بين قوميات متغايرة حضاريًا.. والذين ينقلون فكر المودودي وتصوراته في هذا الموضوع ليوظفوه في إطار الأمة العربية الواحدة، والمتحدة قوميًا إنما يستعيرون أسلحة فتاكة بوحدة الأمة العربية؛ لأنهم، بدلًا من وحدة الأمة القومية يتصورونها تعددية في الأمم والقوميات وبدلًا من الدولة القومية الواحدة، يتصورونها تعددية تشبه « دولًا داخل الدولة العربية الإسلامية ».. ومأساة هؤلاء المقلدين لفكر الأستاذ

المودودي أنهم قد حسبوا أن « المغايرة » مصدرها الوحيد هو اختلاف المعتقد الديني.. ولم يصروا أن إسلامنا قد اعتمد، في هذا المقام، معيارًا آخر، هو « الولاء والانتماء ».. ولم يصروا أن حديث المودودي عن أهل الذمة إنما كان حديثًا عن « أقوام آخرين » غير القومية الإسلامية في الهند، وبين هؤلاء « الأقوام » وبين القومية الإسلامية مغايرة « قومية - حضارية »، وليس مجرد مغايرة في الدين!.. فالأديان، في شبه القارة الهندية، كانت قوميات حضارية متمايزة، ولم تكن مجرد اختلاف في الشرائع الدينية داخل قومية حضارية واحدة، كما هو حالنا في واقع الأمة العربية..

والآن... فلقد أصبح من الميسور أن نعرض لفكر الأستاذ المودودي حول « أهل الذمة » في عددٍ من النقاط:

• لقد كانت الهندوسية - وهي أبرز الديانات الأخرى، التي تواجه القومية الإسلامية - ليست مجرد دين مغاير للإسلام.. فهي « نظام دولة وأسرة وقانون... ولم تعد دينًا بحتًا، بل غدت مجموعة ثقافية تشمل التدين والحضارة والعادات والتقاليد والسلوكيات الخاصة بشعب الهندوس.. في مواجهة الإسلام.. »[١].

فهي ليست - كما هو حال المسيحية العربية والشرقية - مجرد رسالة روحية توحد أهلها مع العرب المسلمين قوميًا - وإنما هي حضارة مختلفة، وقومية أخرى غير القومية الإسلامية..

وسواء أكان الأمر، في الواقع الذي أثمر فكر المودودي عن أهل الذمة، هو الهند - قبل التقسيم - أم باكستان، فإن الآخرين - أهل الذمة - الذين كانوا في ذهن المودودي، كانوا قوميات أخرى، و « قومًا » آخرين.. وليسوا مجرد متدينين بديانات أخرى، تجمعهم والمسلمين قومية حضارية واحدة.. فحتى في باكستان - ووفق إحصاء عام (١٩٦٣م) - فإن غير المسلمين هم من الهندوك والسيخ أساسًا، ونسبتهم لتعداد السكان ١٤٪[٢].. فالديانات هناك قوميات حضارية متميزة، والحديث عن « أهل الذمة » حديث عن « قوم » آخرين، تتعدد هويتهم الحضارية بتعدد قوميات هذه الديانات!.. والأستاذ المودودي لا يقف بأهل الذمة عند المسيحيين واليهود والمجوس،

---

(١) د. رؤوف شلبي: الأديان القديمة في الشرق (ص ٧٩، ٢٣١)، طبعة القاهرة، سنة (١٩٨٣م).
(٢) أحمد عطية الله: القاموس السياسي. مادة « باكستان »، طبعة القاهرة، سنة (١٩٨٠م).

كما هو شهير في كتب الفقه الإسلامي، وإنما هو يقيس عليهم، ويُدخل في عدادهم ديانات آسيا والشرق الأقصى: الهندوكية.. والبوذية.. والكنفشيوسية.. والسيخ.. إلخ، ويقول: « .. فنحن نؤمن بكل من عسى أن يكون جاء من رسل الله، إلى **بلاد الهند والصين وإيران ومصر وإفريقية وأوروبة**، وسائر نواحي الأرض وأرجائها، ولكننا لا نستطيع أن نقول عن فلان منهم بالضبط: إنه كان أو لم يكن رسولًا من الله، وذلك أننا لم نخبر عن ذلك بشيء. غير أنه لا يجوز لنا بحال من الأحوال أن نذم أو نذكر بالسوء أحدًا من الذين يتبعهم رجال مختلف الديانات في الأرض، وما أدرانا إن كانوا من رسل الله حقًا، **ثم بدل الناس دينهم من بعدهم، كما بدل أتباع موسى وعيسى** عليهما السلام **دينهما الحق من بعدهما**، وإن كان لنا رأي نظهره، فليكن عن طقوس دياناتهم ورسومهم في وضعها الحاضر، ولنسكت سكوتًا تامًا عمن أسسوا هذه الديانات؛ لئلا يصدر عنا شيء يخالف الأدب في شأن رسول من رسل الله.. »[1]!

لقد فتح المودودي، بهذا النص المتسامح، باب « الدين » - عموم « الدين » - « للديانات - القوميات » - التي كانت تواجه « قومية الإسلام » في شبه القارة الهندية.. فهي، عنده، ليست مجرد ديانات أرضية مدّعاة، بل لا بد من افتراض كونها ديانات سماوية، ومن افتراض أن قادتها الأُوَل من رسل الله، وأن خلافها واختلافها عن الإسلام قد جاء ثمرة « لتحريف الأتباع ».. فهم « أهل ذمة » بالمصطلح الإسلامي..

• وأهل هذه الديانات، الذين عناهم المودودي عند حديثه عن « أهل الذمة » - كما قلنا - « قوم » و « قوميات » أخرى، غير القومية الإسلامية، خلافهم مع المسلمين خلاف « قومي - حضاري »، وليس مجرد اختلاف في شرائع الدين.. فهو يتحدث عنهم باعتبارهم « **الأقوام** غير المسلمة ».. ويرى أن ما يجمعهم بالمسلمين هي « البشرية والآدمية »، أما الحضارة والقومية الحضارية فهي فاصل يفرق بينهم وبين المسلمين، على النحو الذي يجعلنا - والحديث بعبارة المودودي - « **لا نجتمع وإياهم في أي وحدة مادية ودنيوية تجعلنا سويًا قومًا واحدًا..** »[2]؟!.. فالانفصال القومي بينهم وبين القومية الإسلامية قائم وتام..

---

(١) مبادئ الإسلام (ص ٨٦، ٨٧).

(٢) الحكومة الإسلامية « هامش » (ص ١٥٣).

• ولذلك، فلقد تصور المودودي علاقة هؤلاء « الأقوام » الآخرين، عندما يكونون أقليات عددية، بالدولة الإسلامية على النحو الذي يجعلهم شبه مستقلين، كقوميات مغايرة، في إطار الدولة الإسلامية الواحدة.. فلكل قومية من هذه القوميات الأخرى وضع شبيه بـ « دولة داخل الدولة الأم »؟!.. فيشملهم والمسلمين:

قانون جنائي واحد.. وقانون مدني واحد.. ونظام ضرائبي واحد.. ونظام تعليمي واحد - فيما عدا التعليم الديني، فيستقل به كل فريق - ومساواة في ميادين الكسب المالية، زراعة وتجارة وصناعة وحرفًا مختلفة.. ومساواة في الوظائف غير الرئاسية والتوجيهية.. والاشتراك معًا في المجالس البلدية والمحلية..

في هذه الأمور والميادين يتساوى الجميع، جميع الأقوام: القومية الإسلامية مع القوميات الأخرى - (أهل الذمة) -. أما مجالات الاختلاف وميادينها.. فأهمها:

انفراد المسلمين بالهيئة الحاكمة، أي « المناصب الرئيسية » ذات المنزلة الخطيرة في نظام الإسلام المبدئي؛ مثل الخدمات التي تتعلق بوضع الخطط العملية وتوجيه دوائر الحكومة المختلفة.. فلا يحق لغير المسلمين أن يتولوا رئاسة الحكومة، أو عضوية مجلس الشورى، كما لا يجوز لهم الاشتراك في انتخاب أعضاء هذه المناصب..

وفي مقابل مجلس الشورى، ذي التكوين الإسلامي الخالص، يكون من حق كل « قوم غير مسلمين » أن يكون لهم مجلسهم النيابي الخاص.. « فيجوز أن يؤلف للطوائف غير المسلمة مجلس نيابي مستقل، حتى يتمكنوا بواسطته من قضاء حاجاتهم الاجتماعية، ومن عرض وجهة نظرهم في شؤون الدولة الإدارية، وهذا المجلس ستكون عضويته وحق التصويت فيه خالصة لغير المسلمين، وتكون لهم فيه الحرية الكاملة » على نحوٍ يساوي بينهم وبين المسلمين حتى في حرية، ليس نقد الحكومة ورئيسها فحسب، بل « سيكون لهم من الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين من الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم »... فلهم ما للمسلمين من « حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير »..

وكما يستقل كل « قوم » بمجلس نيابي خاص.. كذلك يكون الاستقلال في الأحوال الشخصية، تقنينًا وقضاءً وتنفيذًا.. وفي الشعائر والعبادات.. وفي التعليم الديني.. وتكون عليهم الجزية مقابل الخدمة العسكرية - أي مناصبها التوجيهية -..

تلك هي صورة « الوجود القومي » للأقوام الآخرين، غير المسلمين، في إطار القومية الإسلامية، وتحت حاكمية دولتها.. تمايز قومي، ووضع يشبه « دولًا داخل الدولة الإسلامية ».. ينفرد المسلمون بـ « الجماعة الحاكمة »، حفاظًا على « إسلامية الحاكمية »، وتتعدد التنظيمات الكافلة بالمحافظة على التمايز القومي، وتتحد في الميادين التي لا تضر فيها الوحدة بهذا التمايز..

على أن المودودي – وتلك قضية هامة – يفتح الباب لغير المسلمين كي يشتركوا في المناصب العليا والرئيسية والتوجيهية، أي يعمم المساواة بينهم وبين المسلمين في « الجماعة الحاكمة » ومناصب « الحاكمية »، إن هم وافقوا على الدستور الإسلامي والقانون الإسلامي، وكان ولاؤهم للمقومات الفكرية للدولة الإسلامية، مع بقائهم على معتقداتهم الدينية الخاصة.. « فإذا رضوا بمبادئ الإسلام وقبلوها.. يفتح لهم باب الدخول في الجماعة الحاكمة.. »؟!.. فلو رضي غير المسلمين بحاكمية الشريعة الإسلامية لانتفى مبرر التمييز في الجماعة الحاكمة بينهم وبين المسلمين (١).. حتى في رأي المودودي؟!..

تلك هي صورة وضع « أهل الذمة » في فكر الأستاذ المودودي: أقوام آخرون، مغايرون للقومية الإسلامية في السمات الحضارية التي تمايز بين القوميات.. لا يجمعهم بالمسلمين « أي وحدة مادية ودنيوية تجعلهم سويًا قومًا واحدًا.. ».. وهي، كما رأينا وترى، خصوصية تميز بها الواقع الذي فكر له المودودي وصاغ لمشكلاته الحلول الإسلامية المناسبة لخصوصياته.. ولا وجه للشبه بين هذه الخصوصية المتميزة بـ « التعددية القومية »، وبين حال الأمة العربية، التي وحدتها سمات وقسمات القومية العربية، مع تمايز الاعتقاد الديني، كما ربطت وشائج الإسلام أغلبيتها المسلمة بالأقليات القومية غير العربية، من مثل البربر والأكراد... فنحن هنا بإزاء قومية واحدة، تمثل الحضارة الإسلامية رباطها الجامع، والقانون الإسلامي شريعتها المدنية، ولا أثر للتعددية في العقائد الروحية لدى المسيحيين العرب على وحدة الأمة الكاملة في شؤون الدنيا والدولة والعمران..

ومرة أخرى، تجب قراءة فكر الأستاذ المودودي عن « أهل الذمة » في ضوء خصوصيته القومية، وتميز واقعه عن الواقع القومي للأمة العربية.. فلقد كان غياب هذه البديهة مصدرًا لكثير من الخلط والبلبلة، زرعهما الذين ينتزعون النصوص دون دراية،

---

(١) حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية (ص ٣٤١، ٣٤٣، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٩ – ٣٦١ – ٣٣٢).

ويتعبدون بها - وهي فكر سياسي لا قداسة له ولا عموم - في واقع عربي مخالف للواقع الهندي، في هذه القضية، تمام الاختلاف [1]!..

* * *
* *
*

(١) من القضايا الجديرة بالانتباه تناقضُ الأستاذ المودودي في اختيار علة فرض الجزية على الذميين.. فهو في كتابه: حقوق أهل الذمة - الذي كتبه سنة (١٩٤٨م) تبنى الرأي القائل: إنها «بدل للإعفاء من الخدمة العسكرية وعوض عن واجب القيام بحفظ الوطن» - (ص ٣٥٤) -.. وكان في كتابه: الحكومة الإسلامية قد قال: «إنها لقاء ما حصلوا عليه من حرية في البقاء على عقائدهم في ظل الحكومة الإسلامية.. فهي قيمة بقائهم على عقائدهم» - (ص ١٠١) -.. وكتاب: الحكومة الإسلامية أسبق في تاريخ التأليف.

طريق البعث الإسلامي

• إن إحداث الانقلاب الفكري والعقلي نوعٌ من أنواع الجهاد.. والقضاء على نظم الحياة العتيقة الجائرة، بالقوة، وتأسيس نظام جديد عادل، صنفٌ من أصناف الجهاد.. وبذل الأموال، وتحمل المشاق ومكابدة الشدائد، أيضًا، فصول مهمة من كتاب « الجهاد العظيم » !..

• والجهاد الإسلامي: هجومي.. ودفاعي.. سلمي.. وحربي.. والإسلام فكرة انقلابية عالمية.. والمسلمون حزب انقلابي عالمي.. والغاية هي: كل الأرض، وإحداث الانقلاب الشامل في جميع أنحاء المعمورة ؟!..

• ولو شئنا أن يكون للأمة الإسلامية تنظيم سليم فليكن على نفس النهج المحمدي..

• ولا وسيلة أمامنا سوى اتباع الأسلوب الثوري.. فلا مجال الآن لنجاح التدابير القانونية !..

• إن مزاج الإسلام يختلف عن أمزجة الحركات الثورية المعاصرة، فعندما يحكم الإسلام يتبع سياسة العفو، لا الانتقام، ويسلك سبيل الإصلاح بالليونة والهدوء والتدرج !..

المودودي

* * *
* *
*

والآن.....

وبعد أن طوفنا مع الأستاذ المودودي، فعرضنا لفكره ونضاله - وبعد أن كثفنا مسيرة حياته - قد وضحت لنا معالم الإضافة الفكرية التي صنعها الرجل وأضافها إلى معالم طريق البعث الإسلامي الحديث.. ورأينا أن السبيل الوحيد لفهم حقيقة المودودي وفقه مراميه هو قراءته وتفسيره وتقييمه، وأيضًا نقده، في ضوء خصوصية الواقع التي فكر وكتب وخطب وناضل فيه.. ففي هذا الإطار، وحده، يمكن اكتشاف عظمة المودودي، كمجدد وكمجتهد.. أما انتزاع نصوصه من إطار خصوصيتها فهو الذي ألحق الظلم العظيم بهذا المناضل الصلب والمفكر العظيم... فكثير من نصوصه وصياغاته تلعب دورًا سلبيًا عندما توظف في مناخ مغاير، وتُذْكي روح الغلو في صفوف الجماعات الإسلامية التي تتخذها منهاجًا في واقع غير الذي أفرزها، وإزاء مشكلات مغايرة لتلك التي صيغت كحلولٍ لها.. لكنها في إطار خصوصيتها تنم عن قدرات صاحبها، حتى لو اختلف معه آخرون !..

لقد أراد المودودي، بما أبدع على درب الصحوة الإسلامية المعاصرة:

- تجديدًا، يتجاوز « الفكر » إلى « النضال »، لوضع هذا « الفكر » في « التطبيق »..

- تجديدًا لا يهادن « الجاهلية » ولا يسالمها.. ولا يأتي بخلط جديد بين الإسلام والجاهلية الغربية الحديثة.. بل يسعى إلى « تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية.. وإلى العمل على إحيائه خالصًا محضًا على قدر الإمكان.. ».

- تجديدًا يحيي ويبعث « العقلية الإسلامية » - كنمط في التفكير والنظر للكون والمجتمع - من جديد..

- تجديدًا يتجاوز علوم الدين إلى شؤون الدنيا وعلومها وفنونها.. وذلك باستخلاص كليات الدين، والنظر إلى مستحدثات العصر في إطارها وضوئها.. وإعادة النظر في ملامح التمدن الإسلامي القديم، لتكتمل للمجتمع المسلم أدوات الرقي، بالشريعة المتطورة الراقية.. « **فالاجتهاد في الدين يعني: أن يفهم المجدد كليات الدين، ويتبين اتجاه الأوضاع المدنية والرقي العمراني في عصره، ويرسم طريقًا لإدخال التغيير والتعديل على صورة التمدن القديم المتوارثة، يضمن للشريعة روحها وتحقيق مقاصدها، ويُمكن الإسلام من الإمامة العالمية في رقي المدنية الصحيح..** ».

- ثم الانطلاق بهذه « الثورة الثقافية الإسلامية »، بواسطة « الجهاد الإسلامي »،

من « القطر الواحد ».. إلى « الأقطار الإسلامية ».. ثم إلى « العالم » كله.. « ليتولى الإسلام إمامة العالم ورئاسته في الأخلاق والأفكار والسياسة.. »[١] !

وتلك مهام لا يستطيع النهوض بها والوفاء بمتطلباتها مجتهد تقف جهوده عند حلقة علمية.. أو كاتب يقف اجتهاده عند التأليف والنشر لاجتهاداته على الناس.. فالمطلوب هو: تجديد يخلّص الإسلام من الجاهلية القديمة.. واجتهاد يدع للحاضر والمستقبل، على هدى من الكتاب والسنة « دون تقيد بمآثر أحد بعينه من المجتهدين الماضين، أو انحصار في طريقه ومنهاجه دون غيره »، ودون رفض لكل مآثر الماضين ومناهجهم[٢].. ثم تجسيد هذا الإسلام الخالص في « تنظيم »، ليتحول « بنضال » هذا « التنظيم » إلى مجتمع إسلامي جديد، نبنيه عل أنقاض المجتمعات « الجاهلية – المرتدة » المعاصرة !.. ثم نحمل هذا النموذج في « الحاكمية الإسلامية »، بـ « الجهاد الإسلامي »، الذي يقوّض كل النظم والحكومات على امتداد أرض الله، فنقيم هذه الحاكمية الإلهية مكان حاكمية الإنسان ؟!..

هكذا فكر وقدر.. وحلم وتخيل العلامة المودودي.. عليه رحمة الله !..

فـ (الجماعة الإسلامية) – وليس المجتهد الفرد.. ولا الأفراد الذين ينقصهم التنظيم – هي السبيل الوحيد لحمل هذه الأمانة الكبرى والمهمة العظمى... بل لقد رآها المودودي: السبيل لتحقيق فكرة خلافة الإنسان عن الله في الأرض ؟!.. « لأن نظام الاستخلاف في الأرض لا يمكن أن يتغير ويتبدل بمجرد وجود فرد صالح أو أفراد صالحين مشتتين في الدنيا، ولو كانوا في ذات أنفسهم من أولياء الله تعالى، بل ومن أنبيائه ورسله.

إن الله لم يقطع ما قطع من المواعيد لأفراد متفرقين مشتتين، وإنما قطعها لجماعة متسقة متمتعة بحسن الإدارة والنظام، قدأثبتت نفسها – فعلًا – أمة وسطًا، أو خير أمة في الأرض.. إن نظام الإمامة لن يحدث فيه أي تغير ولا انقلاب.. إلا بكفاح ونضال هذه الفئة المؤلفة – وتضحياتها – ضد كل قوى الكفر والفسق.. في كل حلبة من حلبات الحياة.. نضالاً يثبت جدارتها بالاضطلاع بأعباء الإمامة في الأرض... ذلك شرط لم يستثن منه حتى الأنبياء والرسل، عليهم الصلاة والسلام. فأنّى لأحد اليوم أن يتمنى على ربه أن يستثنيه منه ؟!.. »[٣].

* * *

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ١٢١).
(٢) المرجع السابق (ص ١٢٢).
(٣) الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية (ص ٤٠).

وإذا كانت هذه هي الأداة.. أداة « البعث الإسلامي الجديد »: الفئة المنتقاة المتخلقة بخلق « الإسلام المناضل »، والمنتظمة في (الجماعة الإسلامية)، تحت قيادة أميرها المطاع - طاعة شبه كاملة في كل ما هو مشروع ؟! -. فماذا عن « أسلوب » عمل هذه الجماعة لتحقيق هذا « البعث الإسلامي الجديد » ؟؟.

هل هو « الثورة » و « الانقلاب » ؟.. أم « الإصلاح » و « التغيير الإصلاحي » ؟؟..

إن بعضًا من دارسي دعوة المودودي يرون أن حديثه عن « الانقلاب الإسلامي » - وله كتاب عنوانه (منهاج الانقلاب الإسلامي) - لا يعني أنه كان « ثوريًا »، ولا حتى « انقلابيًا »، بالمعنى الشائع، أي الهيمنة على السلطة والعمل بوسائلها.. فاستخدامه - في رأيهم - لتعبير « الانقلاب » لم يكن موفقًا، والأجدر بالتعبير عن وسيلته مصطلح « التحول ».. فتركيزه إنما كان على التعليم والدعوة.. [١] وليس على وسائل « الثورة » وأدوات « الانقلاب »..

وبعض من رفاق المودودي، الذين عملوا معه، يذهبون نحو هذا المذهب، ويرون أنه كان « يرفض ما يسمى بالأساليب الثورية، ويؤكد أنه من الممكن تحقيق البعث الإسلامي من خلال تكتيك آخر.. أكثر تعقلًا وأكثر ترويًا، تتم فيه دراسة النظام السائد بهدف استكشاف ما هو بغيض فيه، ومن ثم فهو يستحق التغيير، وما هو صحي، ومن ثم فهو يستحق الحفاظ عليه.. » [٢].

ورغم تقديرنا لوجهة النظر هذه، فإننا نعتقد بأن المهمة التي نهض لها الأستاذ المودودي، ما كان يمكن لواعٍ بخطرها وخطر أعدائها - ولقد كان الرجل واعيًا بذلك كل الوعي - أن يظن أو يتوهم إمكانية إنجازها بدون التغيير الجذري والشامل، أي الانقلاب العميق.. وذلك بصرف النظر عن التسميات.. انقلابًا.. أو ثورةً.. أو تغييرًا جذريًا وشاملًا من الأعماق !..

ثم إننا نميل إلى التمييز، في مراحل دعوة الأستاذ المودودي، بين المرحلة المبكرة - والتي نعتقد أنه كان فيها داعيًا للثورة - وبين المرحلة المتأخرة، بعد قيام باكستان، وهي التي مال

---

(١) الدعوات الإسلامية المعاصرة (ص ١٦٠).

(٢) د. خورشيد أحمد: نموذج المودودي للبعث الإسلامي. دراسة بمجلة المسلم المعاصر (ص ١٢) عدد ٣١ - رجب - شعبان - رمضان سنة (١٤٠٢هـ).

فيها إلى الطريق الإصلاحي، سبيلًا للتغيير الشامل والجذري الذي لم يتخل عنه أبدًا..

لقد كان الهدف واضحًا، لا مجال فيه لخلاف... التغيير الجذري والعميق والشامل.. ولم يتغير هذا الهدف طوال حياة المودودي النضالية... كما كان مفهومه للانقلاب وللثورة متميزًا عن مفهوم الحركات الثورية الأخرى لهذه المصطلحات.. فهو يريده تغييرًا جذريًا عميقًا وشاملًا، لكن في تدرج وأناة تتيح لبذور التجديد أن تنمو نموًا طبيعيًا فتؤتي أنضج الثمار.. فعنده « أن كل انقلاب سياسي لا ترسخ أصوله في العقلية الاجتماعية والأخلاق والتمدن، يكون كالنقش على سطح الماء، ولئن قُدِّر لمثل هذا الانقلاب أن يتحقق ويتم بأسباب مؤقتة وقوة عارضة، فلا يمكن أن يبقى إلى بعيد، بل يمّحى عن قليل ويزول، وإذا زال لم يخلّف وراءه من أثر يذكر »[١]!

والإصلاحات الجزئية لن تقود إلى الهدف العظيم المنشود! تجديد الواقع الإسلامي بالإسلام.. ذلك « **أن مشروعًا من مشاريع الإصلاح الجزئي لا يكاد يجدي شيئًا في هذا الشأن.** وقصارى ما يمكنكم بإنشاء المدارس الدينية وتلقين الناس الشهادتين والصلاة ووعظهم بالإقلاع عن الفسق والعصيان ومحاربة الفرق الضالة، أن تحولوا بعض الحيلولة دون مصير الدين إلى الهلاك، وتمسكوا بعنانه حتى ينسأ في عمره قليلًا، وتحظى الحياة الدينية العامة بأنفس قليلة أخرى. ولكن، كيف يُرجى من مثل هذه التدابير، أن تعلو كلمة الله وتذلّ بإزائها كلمات الجاهلية؟ وذلك أن الأسباب والعلل التي ما زالت إلى اليوم تعمل على قهر كلمة الله وإعلاء كلمات الجاهلية، تبقى قائمة حية في هذه الحال. وكذلك إذا أردتم أن يبقى النظام الحاضر قائمًا على أسسه وقواعده الحاضرة، ثم تصلحون مفسدة من المفاسد الموجودة اليوم في أخلاقكم واجتماعكم أو عشرتكم أو إدارتكم أو سياستكم، فإن ذلك لن يتحقق بحيلة من الحيل أبدًا؛ **لأن كل شيء منها قد تولد من المفاسد الأساسية لنظام الحياة الحاضر،** ورضع بلبانها، وتربى في أحضانها، وكل مفسدة منها مستندة إلى مفاسد كثيرة أخرى. **فلا بد لإزالة فساد شامل للحياة كلها من برنامج جامع يقوم بعمل الإصلاح من الجذر إلى الفروع بغاية من الاتزان والتناسب...** »[٢].

وهذا الإصلاح الجذري والعميق والشامل، ليس بالضرورة أن يكون « مسلحًا..

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١١٥).

(٢) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٧٦).

وعنيفًا ».. بل لقد مال المودودي إلى الطريق « السلمي » لتحقيق هذا التغيير.. وضرب المثل بما أحدثه الإسلام الأول في المجتمع العربي من **تغييرٍ عميقٍ، بالأسلوب السلمي**.. فعنده أن المؤرخين قد غابت عنهم حقيقة الطبيعة السلمية للانقلاب الإسلامي في عصر النبوة، فظنوه، بسبب الغزوات، « قد حدث بالحروب والمعارك الدامية ».. لكن هذه الحروب التي لم تستمر إلا بضع سنين.. والمعارك التي لم يُقتل فيها إلا ألف وبضع مائة رجل من كلا الجانبين، ما كان باستطاعتها أن تحدث « هذا الانقلاب العظيم... وإذا كان لك علمٌ بتاريخ الثورات في العالم، لما وسعك إلا الاعتراف **بأن هذا الانقلاب، الذي ما أريق فيه الدم إلا تحلّة للقسم – جديرٌ بأن يسمى انقلابًا سلميًا** ! » [1].

هذا عن أهداف الانقلاب الإسلامي.. وأسلوبه..

أما قضية « الثورة » في فكر المودودي، المتعلق بأداة البعث الإسلامي، فليست خاصة بعمق التغيير وشموله.. فموقفه من هذا الأمر لم يتغير ولم يطرأ عليه تبديل... لكن الذي طرأ عليه التعديل هو إيمانه بالديمقراطية وأدواتها سبيلًا لهذا الانقلاب...

ففي المرحلة الأولى... مرحلة المواجهة مع الإنجليز والهنادكة.. وعندما كانت الأغلبية هندوكية، لم يكن المودودي من أنصار الانتخابات، سبيلًا للتغيير؛ لأن ثمرتها، وهي سلطة الأغلبية، كانت مرفوضة منه، لأنها ذات « الحاكمية الجاهلية ».. فكانت نبرة الثورة ملحوظة في أدبياته بذلك التاريخ.. فهو يدعو إلى « خلق العقلية الثورية والفكر الثوري »، وإن يكن بالتدريج !.. ويقول: « إنه من الواجب مراعاة التدرج **من أجل خلق العقلية الثورية والفكر الثوري**، إن تقديم الغذاء الزائد عن الحد يحمل الضرر للناس، كما أن إعطاء غذاء أقل من حاجته يحمل أيضًا نتائج سيئة... » [2].

وفي تلك المرحلة لم يكن المودودي يخفي عدم جدوى « التدابير القانونية » في الإصلاح؛ إذ لا بد من « الأسلوب الثوري »... « **إنه لا وسيلة أمامنا سوى اتباع الأسلوب الثوري، وذلك نتيجة لما وصلت إليه الظروف.. ولا مجال الآن لنجاح التدابير القانونية**... فليس أمامنا الآن سوى التضحية بالروح والمال لتغيير مسار الأحداث... وطالما لا يمكن أن نوضح بسلوكنا وعملنا أن المسلمين لديهم القوة والشجاعة لأن يموتوا

---

(١) منهاج الانقلاب الإسلامي (ص ١٢٠، ١٢١).

(٢) الأمة الإسلامية، وقضية القومية (ص ١٤).

من أجل حياتهم القومية، فلن تتغير أية كلمة في الدستور عن مكانها، ولن تتراجع سيطرة الدولة القومية الجمهورية - (الديمقراطية ذات الأغلبية الهندوكية) - العلمانية علينا.. فلو أراد المسلمون الحياة، فيجب أن يكونوا - وخاصة الشباب منهم - على استعدادٍ لتقديم دمائهم الزكية رخيصة في سبيل الحياة ! »[1].

وعندما عَرَضَ المودودي، في تلك الفترة، لموقف الإسلام من « مشروعية الثورة » على أولي الأمر من الحكام الجائرين، نهج « نهجًا ثوريًا » في تفسيره للأحاديث النبوية التي رويت في هذا الموضوع..

ففي (صحيح مسلم)، عن الرسول ﷺ: « **يكون عليكم أمراء تَعرِفُون وتُنكِرُون، فمن أنكر فقد بَرِئَ، ومن كَرِه فقد سَلِمَ، ولكن من رَضِيَ وتَابَعَ ؟!.** ».

فقالوا - (أي الصحابة) -: « أفلا نقاتلهم ؟! ».

فقال ﷺ: « **لا، ما صلّوا** » !.

وفي (صحيح مسلم)، أيضًا، قول الرسول ﷺ: « **شرار أئمتكم: الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم** »... قلنا - (أي الصحابة) -: « يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك ؟! » قال: « **لا، ما أقاموا الصلاة.. لا، ما أقاموا الصلاة !!** ».

فلما عرض الأستاذ المودودي لتفسير هذين الحديثين الشريفين، قال: « ... **وقد يُظَن من الحديث الأخير أو ما قبله أن ولي الأمر إذا أدى الصلاة في حياته الفردية الخاصة فلا تجوز الثورة عليه. لكن المراد بإقامة الصلاة، في الحقيقة، هو إقامة نظام الصلاة في حياة المسلمين الجماعية**، فلا يكفي أولي الأمر أن يكونوا مصلّين، وإنما يتحتم عليهم، إلى جانب هذا، أن ينظموا إقامة الصلاة، ويجعلوها قاعدة في نظام حكمهم؛ لأنها الدليل على أن حكومتهم حكومة إسلامية، وإلا فقد انحرفت عن قالب الحكومة الإسلامية. وهذا ما يتضح من رواية أخرى تقول: إن الرسول، صلوات الله وسلامه عليه، قد عاهدنا - من جملة ما عاهدنا عليه - أن لا ننازع الأمر أهله « إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم فيه من الله برهان »[2]... »[3].

ثم.. هل يتصور لفكر مفكر كالمودودي، حكم على المجتمعات الإسلامية بأنها قد

---

(١) المسلمون والصراع السياسي الراهن (ص ١٢٤، ١٢٥).

(٢) البخاري ومسلم.

(٣) الحكومة الإسلامية (ص ٧٥، ٧٦).

ارتدَّت عن الإسلام الحقيقي، وعادت - منذ قرون - إلى الجاهلية، التي زادت طامّتها بجاهلية الغرب الحديثة... وهو يسعى لمجابهة الكفر والردة والجاهلية.. هل يتصور منه - في مرحلة انعدام إيمانه بسبل الديمقراطية وأدواتها - إلا أن يكون ثوريًا؟!.. وهل بالاستطاعة تخيل اعتقاد المودودي بإمكانية اقتلاع الجاهلية التي تعشش في المجتمع منذ عهد عثمان بن عفان، والتي زادتها جاهلية الغرب الحديثة دعمًا وخطرًا.. إمكانية اقتلاعها « من خلال تكتيك غير ثوري »؟!..

صحيح أن المودودي قد تحدث في كتابات كثيرة عن أن « **التغيير ليس له من سبيل، في نظام ديمقراطي، إلا الخوض في معارك الانتخابات؛ وذلك بأن نربي الرأي العام في البلاد ونغير مقياس الناس في انتخابهم لممثليهم، ونصلح طرق الانتخاب ونطهرها من اللصوصية والغش والتزوير، ثم نسلم مقاليد الحكم والسلطة إلى رجال صالحين يحبون أن ينهضوا بنظام البلاد على أسس الإسلام الخالص..** »[1].

لكن هذه الكتابات هي فكر المودودي في مرحلة ما بعد قيام باكستان.. المرحلة التي استقلت فيها القومية الإسلامية، ولم يعد المسلمون فيها أقلية تخشى السيطرة الساحقة للأغلبية الهندوكية.. أما في المرحلة الأولى، فلم يكن الانتخاب ولا السبيل الديمقراطي هو طريق المودودي للتغيير؛ لأنه كان رافضًا للديمقراطية، بسبب من خطر تكريسها سيطرة الهندوك المهددة لقومية المسلمين بالتشوه والذبول والزوال... فعندما لم تعد الديمقراطية خطرًا على المقومات القومية للمسلمين نهج المودودي نهجًا ديمقراطيًا إلى التغيير.. أما في المرحلة الأولى فلقد كان ثوريًا!..

ومن الكتابات التي تعكس النهج الإصلاحي، الذي تحول إليه المودودي، في مرحلته الأخيرة، وتصور هذا « المزاج غير الثوري »، تلك الرسالة التي كتبها أثناء سجنه بالسجن المركزي الجديد بملتان، إلى السيد تشودهري غلام - (في رجب سنة ١٣٦٩هـ/ ٦ أبريل سنة ١٩٥٠م) - والتي يقول فيها:

« **إن « مزاج » الإسلام يختلف عن أمزجة الحركات الثورية في العصر الحاضر...** فالإسلام حين يصل إلى مرحلة النجاح (أي الحكم) فإنه يتبع سياسة العفو بدلًا من الانتقام والعنف والشدة والقهر والعذر الذي تتبعها الحركات الثورية المعاصرة... وسياسة

---

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٨٨).

الإسلام في سبيل تغيير النظام الفاسد السابق، وإحلال **برنامج إصلاحي** بدلًا منه، هي سياسة تتصف **بالليونة والهدوء والتدرج وعدم العنف**، وإنقاذ الحياة الإنسانية، بقدر الإمكان، من التغييرات المفاجئة والطارئة.. لكن، ليس معنى هذا الامتناع عن رفع المظالم الصريحة الثابتة التي تسود نظامنا الاقتصادي والاجتماعي... »[1].

لقد كان قيام الوطن المستقل لمسلمي الهند - باكستان - حدثًا جللًا في حياة المودودي.. تخيل به أن « الحلم » قد أصبح « واقعًا » !.. فبدأ مرحلة الحنو على هذا « الحلم الوليد ». ولقد كان يسميها: « بيت الإسلام ! ». وكتب عنها يقول: « إنني **لا أعتبر هذه البلاد بلادنا، بل هي بيت الإسلام. لقد واتتنا الفرصة لأول مرة، بعد قرون لنقيم دين الله في صورته الحقيقية، ونقدم للعالم أجمع المثال العملي لفلاح هذا الدين ونجاحه. إنها نعمة كبيرة أنعم الله بها علينا، ويجب علينا أن نصونها ونحافظ عليها بشتى الطرق وبأيّ ثمنٍ. إنني أتمنى أن يشعر كل باكستاني بعاطفة تجاه هذه النعمة، وأن يقدرها حق قدرها، وأن يحفظها في قلبه وروحه، وأن يشعر أنه لا توجد أية تضحية أعظم وأغلى من الحفاظ على هذه النعمة.**

وعليك أن تتذكر دائمًا أن تقديم الروح رخيصة من أجل الحفاظ على دين الله أعلى مرتبة وأعظم من تقديم الروح من أجل الحفاظ على الثروة أو العزة أو الكرامة، وأن الاستشهاد تحت هذه العاطفة استشهاد له أعظم الدرجات عند رب العالمين!.. »[2].

هذا عن أداة البعث الإسلامي الجديد في الدائرة الأولى، المحلية والقومية: « تنظيم » مناضل، ينهض بالتغيير الجذري والشامل لواقع الأمة، فيجدد حياتها بالإسلام، ويقيم الدولة الإسلامية، التي تجسد هذا البعث الإسلامي الجديد...

. لكن المهمة لا تنتهي عند هذه الحدود... فالإسلام - عند المودودي - فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي، لا للوطن فقط، لا للقومية وحدها، ولا للأمة فحسب.. وإنما للعالم بأسره... و « الجهاد الإسلامي » هو الأداة التي تحمل « الحاكمية الإلهية » و « البعث الإسلامي » إلى كل أرض الله وسائر أرجاء الكوكب الذي يعيش عليه الإنسان !..

* * *

(١) أبو الأعلى المودودي: فكره ودعوته (ص ١٩٥ - ١٩٧).

(٢) المرجع السابق (ص ١٤٩، ١٥٠).

للأستاذ المودودي في « الجهاد » مذهب « جديد ».. ولا نريد أن نقول إنه « غريب » و « عجيب » !.. فهو يتفق مع موقف جمهور علماء الإسلام على أن نشر الإسلام، كعقيدة، لا سبيل له إلا الحكمة والقدرة الطيبة والحجة القوية والموعظة الحسنة، فالإيمان تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين، ولا سبيل لقيامه وتحصيله بالإكراه، وخاصة إذا كان هذا الإكراه قتالًا باسم الجهاد.. فـ ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] **تشريع إلهي، كما نفهم منه الأمر بذلك، فإننا نفهم منه تقرير حقيقة استحالة تحصيل الدين والتدين بالإكراه ؟!..** في هذا الموقف الرافض لقتال الكفار كي يؤمنوا، يتفق الأستاذ المودودي مع جمهور علماء الإسلام..

لكنه، وإن أنكر قتال « الشعوب » غير المسلمة كي تؤمن بعقائد الإسلام، يدعو إلى قتال كل « النظم و الحكومات » التي تحكم البلاد غير المسلمة، لتحرير بلادها وشعوبها من طغيانها وطاغوتها، وإزالة قيود هذه النظم والحكومات على حرية شعوبها في الاختيار الحر بين عقائد الإسلام وعقائد الديانات الأخرى !.. وذلك هو جوهر نظريته في الجهاد، الذي يتميز به عن أعلام الصحوة الإسلامية وعلمائها.. إنه يرى في وجود هذه النظم والحكومات تكريسًا لحكم الطاغوت، ودعمًا للحاكمية غير الإلهية، فيضع أمام المسلمين مهمة الجهاد وفريضته في صورة: مجاهدة كل نظم الدنيا وحكوماتها، بكل الوسائل المناسبة واللازمة والمكافئة، بما فيها القتال المسلح، من أجل الاستيلاء على هذه الحكومات، وإقامة حكم الشريعة الإسلامية في كل أقطار الأرض، ثم ترك حرية الاعتقاد للشعوب، تدين بالإسلام أو تظل على عقائدها، بعد تحريرها من طاغوت النظم والحكومات غير الإسلامية.. أي أنه باختصار، يوجب على المسلمين، بفريضة الجهاد، السعي لحكم العالم، وجعل كل الحكومات بيد المسلمين، دون إكراه الشعوب غير المسلمة على اعتناق الإسلام !..

أما أفكاره ونصوصه، التي صاغ فيها هذا الرأي الذي لم يسبقه إليه أحد من أعلام الصحوة الإسلامية.. فكثيرة.. منها:

• « إن الإسلام ليس بنحلةٍ كالنِّحَل الرائجة، وإن المسلمين ليسوا بأمةٍ كأمم العالم، بل الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من القواعد، ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي.. ولفظ

« المسلم » وصف للحزب الانقلابي العالمي الذي يُكوّنه الإسلام وينظم صفوفه ليكون أداةً في إحداث ذلك البرنامج الانقلابي الذي يرمي إليه الإسلام ويطمح إليه ببصره. والجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي، عن تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية وإدراك هذا المبتغى.. »[١].

• « إن مجرد وجودنا لا بد وأن يكون تحديًا صريحًا لأية حكومة غير إسلامية، سواء تحملت وجودنا هذا أم لم تتحمله، وسواء أمكن التعامل والتعاون مع غير المسلمين أم لا... وإذا كان نظام الإسلام وحده هو الحق.. وكل نظام سواه باطل، فلا مفر على الإطلاق من أن يقتضي الإسلام تعميم نظامه وتغليبه في الأرض، وتقويض النظم الأخرى والإطاحة بها.. فدعوة الإسلام لإقامة نظامه الخاص تتطلب بداهة زلزلة النظم الأخرى وهدمها وإقامة نظامه في مكانها، ومن ثم فقد أمر الإسلام أتباعه باتخاذ كافة أشكال التحرك التي تؤدي إلى تحقيق هذا الهدف.. »[٢].

• « إن غاية « الجهاد في الإسلام » هي: هدم بنيان النظم المناقضة لمبادئه، وإقامة حكومة مؤسسة على قواعد الإسلام في مكانها واستبدالها بها. وهذه المهمة، مهمة إحداث انقلاب إسلامي عام، غير منحصرة في قُطر دون قُطر، بل ما يريده الإسلام.. أن يحدث هذا الانقلاب الشامل في جميع أنحاء المعمورة.. إلا أنه لا مندوحة للمسلمين، أو « أعضاء الحزب الإسلامي » عن الشروع في مهمتهم بإحداث الانقلاب المنشود والسعي وراء تغيير نظم الحكم في بلادهم التي يسكنونها، أما غايتهم العليا وهدفهم الأسمى فهو الانقلاب العالمي الشامل المحيط بجميع أنحاء الأرض؛ ذلك أن فكرة انقلابية لا تؤمن بالقومية.. لا يمكنها أن تضيق دائرة عملها في نطاق محدود من أمة أو قطر.. فالإسلام لا ينظر إلى مصلحة أمة دون أمة، ولا يقصد إلى النهوض بشعب دون شعب... وإنما تهمُّه سعادة البشر وفلاحهم.. فالإسلام يتطلب الأرض، ولا يقنع بقطعة أو بجزء منها، وإنما يتطلب ويستدعي المعمورة كلها.. وتحقيقًا لهذه البغية السامية يريد الإسلام أن يستخدم جميع القوى والوسائل التي يمكن استخدامها لإحداث انقلاب عام شامل.. ويسمي هذا الكفاح المستمر: « الجهاد ».. »[٣].

---

(١) الجهاد في سبيل الله (ص ٢٣، ٢٤). (٢) الحكومة الإسلامية (ص ٢٢، ٢٣).
(٣) الجهاد في سبيل الله (ص ٤٥ - ٤٧، ٢٥، ٢٦).

• « إن ما اصطلحوا عليه اليوم من تقسيم القتال إلى: الهجومي Offencive والدفاعي Defensive، لا يصح إطلاقه على الجهاد الإسلامي البتة، وإنما يصدق هذا المصطلح على الحروب القومية الوطنية فقط.. أما الجهاد الإسلامي فهو هجومي ودفاعي معًا؛ هجومي لأن الحزب الإسلامي يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرج في استخدام القوى الحربية لذلك. وأما كونه دفاعيًا فلأنه مضطر إلى تشييد بناء المملكة وتوطيد دعائمها حتى يتسنى له العمل وفق برنامجه وخطته المرسومة »[1].

• والإسلام لا يريد من وراء تقويض النظم والحكومات غير الإسلامية، ومن إحلال نظامه وحكومته محلها « أن يكره من يخالفه في الفكرة على ترك عقيدته والإيمان بمبادئ الإسلام، وإنما يريد الحزب الإسلامي أن ينتزع زمام الأمر ممن يؤمنون بالمبادئ والنظم الباطلة حتى يستتب الأمر لحملة لواء الحق، ولا تكون فتنة ويكون الدين لله »[2]...

إن غاية القتال ليست رجوعهم مؤمنين واتباعهم دين الحق، بل القضاء على نفوذهم وسطوتهم، فلا يكونوا حكامًا وأولي أمر في الأرض؛ لأن سلطان الحكم والقيادة ومقاليد نظام الحياة على وجه الأرض يجب أن تكون في أيدي المؤمنين وحدهم، الذين يتبعون دين الحق، أما من هم دونهم فيعيشون تابعين لهم ومطيعين.. إن ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] معناها: أن الإسلام لا يكره أحدًا على قبول عقائده كرهًا، كما أنه لا يفرض عليه عباداته جبرًا؛ لأن العبادات لا معنى لها دون إيمان متين بها، فالإسلام يعطي كل إنسان الحرية في هذين الأمرين. لكن الأمر الذي يرفضه بشدة أن تكون قوانين المجتمع التي يقوم عليها نظام الدولة مستمدة من مصدر آخر سوى شريعة الله.. وإن كان لا محالة من تدخل أي الفريقين في دين الآخر، فإن المسلمين إن لم يتدخلوا في دين الكفار فإن الكافرين سوف يتدخلون حتمًا في دينهم، وتكون النتيجة أن مذهب الكافرين سوف ينشر مظلته على قطاع كبير من حياة المسلمين؛ ولهذا يطالب الإسلام أتباعه أن يتقدموا ويستولوا على مقاليد نظام الحياة، بدلًا من أن يحدث ذلك من جانب الكافرين، ثم يشرعوا بعد ذلك في معاملة غير المسلمين، في ميدان العقائد والعبادات، بما تقتضيه آية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].. »[3]..

---

(١) الجهاد في سبيل الله (ص ٥٠، ٥١). وانظر كذلك: واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٢٥، ١٢٦).

(٢) الجهاد في سبيل الله (ص ٥٢).

(٣) الحكومة الإسلامية (ص ١٠٠، ٢٤).

تلك هي نصوص المودودي وصياغاته، المعبرة عن أفكاره الرئيسية في قضية « الجهاد ».

١ - فالصراع بين الكفر والإسلام حتمي، وإذا لم يتدخل الإسلام في دين الكفر تدخل الكفر في دين الإسلام... فعلى الإسلام أن يبادر بالتدخل..

٢ - والإسلام فكرة انقلابية عالمية تطلب كل الأرض وكل الأقطار وجميع الحكومات..

٣ - وعلى المسلمين بناء دولتهم الإسلامية، ثم الانطلاق مجاهدين بكل الوسائل وبجميع أسلحة القتال لإزالة كل حكومات الدنيا ونظمها، وإقامة الحكومات الإسلامية وحاكمية الشريعة الإسلامية في كل أرجاء الدنيا..

٤ - أما عقائد الإسلام وعباداته فلا يجبر عليها أحد؛ لأنه ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وباختصار.. فالجهاد الإسلامي: دفاعي وهجومي، وبكل السبل والوسائل.. وغايته أن يحكم المسلمون العالم، بشريعة الإسلام، مع ترك التدين بعقائد الإسلام والتعبد بعباداته للحرية والاختيار ؟!.

* * *

ونحن - في ختام هذه الدراسة - لا نود محاكمة رأي الأستاذ المودودي في هذه القضية إلى آراء الفقهاء المسلمين في « دفاعية » الجهاد الإسلامية أو « هجوميته »، وفي نطاقه، من حيث « العالمية » أو ما هو دون « العالمية ».. **وذلك لأسباب ثلاثة:**

أولها: أن اجتهادات الفقهاء القدماء ليست هي منطلق الأستاذ المودودي حتى نحاكم أفكاره هذه إلى تلك الاجتهادات.. والرجل يصرح - ومعه الحق - بأن هذه الاجتهادات القديمة غير ملزمة للاحقين..

وثانيها: أن الجهاد فريضة « سياسية - اجتماعية »، فالاجتهاد فيها وثيق الصلة بالزمان والمكان والملابسات.. ومن ثم، فإن الطبيعي والأوفق هو محاكمة فكرها والاجتهاد فيها إلى « مصلحة الأمة » في الزمان والمكان والملابسات التي يتم فيها هذا الاجتهاد.

وثالثها: أن الأستاذ المودودي قد صاغ فكره هذا في ظروف سياسية وحضارية محددة، عاشها الرجل وجماعته الإسلامية.. وهذه الظروف هي التي لعبت - مع

طبيعته في الصياغة لأفكاره - الدور الأول في مجيء أفكاره هذه على هذا النحو الذي عرضناه..

أ - أقلية إسلامية، تتعرض قوميتها لخطر السحق والتشويه من قبل القومية الكبرى للهندوك..

ب - وغياب وحدة الإرادة والتنظيم عن هذه الأقلية الإسلامية، الأمر الذي يزيد مخاطر ذوبان قوميتها الحضارية في بحر الأغلبية الهندوكية..

جـ - وهيمنة عالمية للاستعمار الغربي وحضارته المادية على مُقدَّرات المسلمين وأوطانهم وعزل لنسقهم الفكري عن أن تكون له الحاكمية في الدولة والمجتمع وطرائق المعيشة وفلسفة الحياة..

فأمام هذا الكابوس الرهيب لجأ الأستاذ المودودي إلى تكثيف الطاقة التي يشحن بها الأمة حتى تستطيع تجاوز اليأس القاتل ومواجهة المهام الصعبة والصمود في وجه التحديات الجسام..

لكننا نعتقد أن الأستاذ المودودي قد تجاوز النطاق « المشروع.. والمفيد » بهذه الصورة الغريبة التي رسمها لمهام الجهاد الإسلامي.. ذلك أن البعض قد ينظر إلى مهمة تكليف المسلمين محاربة كل حكومات الدنيا وإزالة كل نظم العالم، والاستيلاء على حكم الكرة الأرضية، تمكينًا لشعوب العالم من الإقبال بحرية على اعتقاد الإسلام والتعبد بشعائره.. قد ينظر البعض إلى دعوة المسلمين للقيام بهذا « الواجب »، على أنه في ظل الواقع الملموس، وعلاقات القوى الراهنة، وما لدى « حكومات الكفر » من أسلحة الدمار الشامل، والجيوش الجرارة، والطاقات الصناعية والزراعية، ووسائل التجسس.. إلخ.. إلخ.. إلخ.. إلخ.. إلخ.. قد ينظر البعض إلى تكليف المسلمين بهذا « الواجب » على أنه نوع من « هذيان الضعفاء » !..

أما نحن فنقول: إن الأستاذ المودودي قد أراد أن يشحن عزائم الأمة بالكبرياء الكافل إحياء روحها الخلاقة، وتفجير طاقاتها المبدعة كي تصمد للتحديات، وتجعل من إسلامها طوق النجاة من المخاطر التي تهددها بالمسخ والنسخ والتشويه.. فالغاية نبيلة.. والهدف مشروع.. لكن الرجل قد أخطأ الطريق !..

ذلك أننا نعتقد أن تجديد الفكر الإسلامي، بالعقلانية الإسلامية المستنيرة، التي تعيد عقد

القران بين أصول الشريعة ومبادئها ومقاصدها وبين الواقع الجديد الذي تعيشه الأمة... وصياغة المشروع الحضاري الإسلامي، الكافل نهضة هذه الأمة وإحياءها ندًا للنماذج التي صاغت نهضتها وفق فكرية الحضارة الغربية..

إن تجسيد الإسلام السياسي والحضاري في دولة إسلامية قوية ومتقدمة، سينهض كمنارة للجهاد الإسلامي الدائم، تجذب الشعوب الإسلامية أولًا إلى ساحة الجهاد الأكبر، المتمثل في النهضة والتقدم وفق روح الإسلام ومقاصد شريعته.. كما سيكون هذا « النموذج الإسلامي المتحضر » مركز جذب لكل شعوب الدنيا يعلن رجحان كفة « البديل الإسلامي » في « خيار الحضارات »..

وعلينا أن نتأمل ونتمهل ونحن نجيب على هذا السؤال:

أي السبيلين سيجذب الشعوب الأخرى إلى الإسلام:

أن يحارب المسلمون حكومات هذه الشعوب ؟!

أم أن يقف المسلمون بجهادهم عند تحرير بلادهم، وحماية أوطانهم، وضمان الحرية لدعواتهم ودعاتهم، وبناء « بديلهم الحضاري »، الذي يغري الآخرين بما يمثل من ميزات ؟!..

إن شن الحرب على الحكومات الأخرى – حتى لو حلمنا وتخيلنا إمكانه – سيجلب على الإسلام وأهله ودولته عداء شعوب تلك الحكومات، الأمر الذي سيباعد بينها وبين سبل التفكير في الإقبال على عقائد الإسلام.. فليس غير سبيل تحرير الأوطان الإسلامية، وتحويلها – بالإسلام المتجدد – إلى منارة حضارة، يحميها الجهاد الإسلامي، ليصل إشعاعها إلى كل أرجاء المعمورة، عبر العقول والقلوب، لا بواسطة الحرب والقتال !.. ليس غير هذا السبيل سبيلًا لإمامة الإسلام الحضارية، التي ينشدها الإسلاميون..

ثم.. لماذا تغيب عنا حقيقة أن حكمة الله وإرادته قد شاءت للإنسانية « التعددية » وليس « وحدة النموذج والاعتقاد والشريعة » ؟! ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ.. ﴾ [المائدة: ٤٨].. ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [هود: ١١٨].. إن مفسري القرآن الكريم، قد أدركوا – في وقفتهم أمام هذه الآيات وأمثالها – أن حكمة الله وإرادته هي في « التعددية ».. فمن سعيد بن جبير (٤٥ – ٩٥هـ/٦٦٥ – ٧١٤م) إلى مجاهد بن جبر المكي (٢١ – ١٠٤هـ/٦٤٢ – ٧٢٢م) إلى الحسن البصري

(٢١ - ١١٠هـ/٦٤٢ - ٧٢٨م) إلى مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ/٧٦١م) إلى عطاء بن دينار (١٢٦هـ/٧٤٤م) إلى القرطبي (٦٧١هـ/١٢٧٣م) - صاحب (الجامع لأحكام القرآن) - رأيناهم يقولون في تفسيرها: « إن الشرعة والشريعة هي: الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى النجاة.. والمعنى أن الله جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات. والأصل: التوحيد لا خلاف فيه.. لقد جعل الله الشرائع مختلفة للاختبار.. فهو - سبحانه - للاختلاف خلقهم.. »[1] !؟..

ولقد يكون مفيدًا أن نذكّر، في هذا المقام، بما قاله الإمام الشهيد حسن البنا، عن أهداف الجهاد الإسلامي، في ذات العصر والظروف التي عاش فيها المودودي....: « .. لقد فرض الله الجهاد على المسلمين، لا أداة للعدوان، ولا وسيلة للمطامع الشخصية، ولكن:

- حماية للدعوة.
- وضمانًا للسلم.
- وأداء للرسالة الكبرى التي حمل عبئها المسلمون، رسالة هداية الناس إلى الحق والعدل.

وإن الإسلام كما فرض القتال شاد بالسلام، فقال تبارك وتعالى: ﴿ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٦١]... »[2].

فحماية الدعوة الإسلامية.. وضمان السلم لأوطان الإسلام.. وحرية الدعاة في إبلاغ صوت الإسلام إلى عقول وقلوب الناس هي مهام القتال في سبيل الله..

إن « الفكر الإسلامي » الخلاق.. وتجسيد هذا الفكر في « الدولة الإسلامية النموذج » هو الجهاد الأكبر للمسلمين في هذا العصر الذي نعيش فيه.. وتحقيقًا لهذا الهدف للمسلمين وعليهم أن يسلكوا كل السبل الملائمة، سلمًا كانت تلك السبل الملائمة، أو قتالًا..

وإذا كان الله - سبحانه وتعالى - قد أوحى إلى محمد ﷺ دينًا لا ترقى إلى مقام حكمته وعقلانيته واتساق عقيدته وشريعته أي من الديانات التي حرفها الأحبار والرهبان..

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٦/٢١١، ٩/١١٤، ١١٥)، طبعة دار الكتب المصرية.

(٢) الجهاد في سبيل الله (ص ٨٥)، طبعة القاهرة - ضمن مجموعة - سنة (١٩٧٧م).

ثم طلب إليه أن يقول لمخالفيه: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [الكافرون: ٦].. فعلينا أن نجاهد لإقامة الوطن الإسلامي، الذي يفوق أوطان الآخرين في القوة والحضارة والتقدم والاستنارة.. ثم نقول لهؤلاء الآخرين: لكم دولتكم، ولنا دولتنا. وليكن الإبداع والعطاء الحضاري والتنافس في سبل التقدم الإنساني هي معايير الترجيح بين النماذج الحضارية، كما هو الحال بين الشرائع والأديان!

• • •

هكذا... في « الجهاد ».. كما في: « الجاهلية ».. و « التكفير ».. و « الحاكمية ».. و « القومية ».. و « الوطنية ».. و « الديمقراطية ».. و « الفكر الاجتماعي ».. و « المرأة ».. و « أهل الذمة ».. إلخ.. إلخ.. لا سبيل إلى فهم حقيقة مرامي الأستاذ المودودي، ورفع الظلم الذي لحق به، عندما اجتزأ البعض بعضًا من نصوصه ثم تعبدوا بها، غير مدركين أنها « سياسة » وليست من « ثوابت الدين ».. وعندما لم تُقرأ نصوصه القراءة « المتكاملة.. والنقدية ».. وعندما عزل البعض هذه النصوص عن « خصوصية الواقع » الذي أفرزها.. لا سبيل إلى فهم المودودي إلا برفع هذا الظلم الكبير الذي لحق بهذا « المناضل والمفكر » العظيم!..

إن علينا أن نعي جيدًا حقيقة: أننا أبناء أمة يستحيل فهم كتابها الأقدس وقرآنها العظيم دون تدبره في ضوء أسباب نزول آياته الكريمة.. وأسباب النزول هذه هي « الواقع » الذي مثّل علامات الاستفهام التي جاء الوحي الإلهي كي يجيب عليها، فقرآننا الكريم: « فكر » نزل مُنجَّمًا، استجابةً لمشكلات « الواقع »، وهدايةً للإنسان في دروب هذا « الواقع » ومسالكه؛ ولذلك، فلقد غدا علم هذا « الواقع » - الذي هو المذكرة التفسيرية لآيات هذا الفكر - غدا في الدراسات القرآنية - بتراثنا - علمًا مستقلاً من علوم القرآن.. وكذلك أدرك المحدّثون الحاجة إلى مثل ذلك في فهم الحديث النبوي الشريف.. فكتب بعضهم في (البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف)[1]..

فإذا كانت نصوصنا « الدينية - المقدسة » لا يمكن فهم مراميها، وتقييد مطلقها،

---

(١) تأليف السيد الشريف إبراهيم بن محمد بن كمال الدين، الشهير بابن حمزة الحسيني الحنفي الدمشقي. طبعة الأزهر - القاهرة - بتحقيق د. حسين عبد المجيد هاشم. انظر د. عبد المنعم النمر (السنة والتشريع) (ص ٢٣)، طبعة دار الكتاب المصري واللبناني. القاهرة سنة (١٩٨٥م).

وتخصيص عامها، والتمييز بين محكمها ومتشابهها، إلا في ضوء الواقع الذي نزلت وقيلت فيه.. أفلا يكون الأحرى بنا أن نقلع عن عادة سيئة - أضلت وتضل الكثيرين - باجتزائها فكرًا سياسيًا - ليس له ظل من القداسة الدينية - وتجريده من « خصوصية الواقع » الذي أفرزه، وتوظيفه في « مناخ » و « واقع » مغاير لواقعه ومناخه تمامًا، أو إلى حدٍّ كبير ؟!..

إننا ندعو الذين انتزعوا « الفكر السياسي » للأستاذ المودودي من « خصوصية الواقع الهندي »، وزرعوه قسرًا، في واقع الأمة العربية المغاير، قوميًا، وحضاريًا، ودينيًا - إلى أن يتأملوا كلمات الرجل ذاته، وهو يتحدث عن القانون الإسلامي، فيقول:

« **إن القانون في كل بلد له علاقة وثيقة بنظامه الخلقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي** » ! [1].

وإلى أن يتأملوا الحقيقة التاريخية الشهيرة.. حقيقة تطوير وتغيير الإمام الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ/٧٦٧ - ٨٢٠م) لكثير من اجتهاداته في « فقه المعاملات » عندما تغير « الواقع » الذي اجتهد له وفيه، بعد أن انتقل من العراق إلى مصر !..

فالإسلام واحد، في الأصول والأركان والمبادئ والمقاصد والكليات والفلسفات، أما النظم والقوانين واجتهادات المجتهدين في السياسة والاجتماع والاقتصاد.. إلخ.. إلخ.. فإنها وإن انطلقت من الأصول الواحدة، إلا أنها تتغاير بتغاير الزمان والمكان والظروف والملابسات والعادات والأعراف...

ورحم الله الإمام السلفي ابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١هـ/١٢٩٢ - ١٣٥٠م) فلقد ميز في الفقه بين: « فقه أحكام الحوادث الكلية » و « فقه الواقع وأحوال الناس ».. ونبه على أن « الواقع » هو منطلق اجتهاد المجتهدين.. عليهم أن يفقهوه، ليعطوه حكمه المناسب، والمحقق لمصالح الناس في المعاش والمعاد.. فلقد عقد في كتابه: (إعلام الموقعين) فصلًا جعل عنوانه: (**تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد**).. قال فيه: « **إن الشريعة مبنية على مصالح العباد في المعاش والمعاد.. فمبناها وأساسها على الحِكَم، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها.. وفيها نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث**

---

(١) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان (ص ١٩٠).

الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس... ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع.. فالمفتي والحاكم - (القاضي) - والعالم: من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله ﷺ... »[١].

فمعرفة الواقع والتفقه فيه هو منطلق المجتهد الإسلامي إلى استنباط الحكم الملائم لهذا الواقع - والمحقق لمصالح أهل هذا الواقع - من الكتاب والسنة ؟!..

فأين من هذا المنهج الإسلامي الانطلاق من النصوص، بل وانتزاعها من واقعها وإقحامها كالجسم الغريب في واقع مغاير تمامًا ؟!..

وإذا كان الأستاذ المودودي نفسه قد رفض الاجتهادات الأخرى المغايرة لعصره والمختلفة مع واقعه.. فهل يليق بالبعض التعبد بنصوص اجتهاداته، رغم تغاير الزمان، واختلاف المكان، وانعدام الشبه في الظروف والملابسات ؟!..

إن الرجل، عليه رحمة الله، يقول:

« ... وليست القوانين التي استنبطها الناس من مبادئ الشريعة وقواعدها بثابتة، لا تقبل التغيير والتبدل، مثل هذه المبادئ والأصول نفسها؛ لأن واضع هذه الأصول والمبادئ هو الله تعالى، وأما هذه القوانين والأحكام فما استخرجها ورتبها إلا الناس أنفسهم. فالأصول والمبادئ هي لجميع الأزمان والأحوال والأماكن، وأما هذه القوانين والأحكام فهي لأحوال خاصة، ولظروف معلومة.. وليس لأهل عصر خاص امتياز وضع قانون لجميع الأزمان والظروف والأماكن، يسلبون به غيرهم هذا الحق بتاتًا ؟![٢]..

.. ونحن لا نريد أن نحيي حضارة المسلمين وثقافتهم القومية القديمة، وإنما نريد أن نحيي الإسلام ونقيم نظامه.. ولا نخالف العلوم الحديثة وما أتت به من مخترعات ومستحدثات في مختلف شعب الحياة والكون، وإنما تخالف النظام الثقافي المدني الذي ولّدته الفلسفة الغربية للحياة والأخلاق... ولا نكتفي بأن نصبغ بصبغة الإسلام ناحية أو بعض نواحٍ من الحياة، بل نُصرُّ إصرارًا شديدًا على أن نجعل الإسلام هو المهيمن على الحياة الإنسانية بحذافيرها.. من الطباع الفردية.. إلى العشرة البيئية.. إلى العلوم والفنون

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين (٣/٣)، (٨٧/١، ٨٨)، طبعة بيروت، سنة (١٩٧٣م). و: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (ص ١٣٠) تحقيق د. جميل غازي. طبعة القاهرة، سنة (١٩٧٧م).

(٢) الربا (ص ١٠٢ - ١٠٤).

والآداب.. إلى التربية والتعليم.. إلى محاكم القانون.. وميادين السياسة ودواوين الحكومة وإدارتها.. إلى إنتاج الثروة وتوزيعها.. »[١] !..

نعم.. إنها شمولية الإسلام.. لكنها الشمولية التي ترفض وحدانية الاجتهاد.. فضلًا عن رفضها التعبد بالنصوص؛ حيث لا قداسة لها، ولا عصمة لأصحابها !.

* * *
* *
*

(١) واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٨٠، ١٨١).

فهرس المصادر

ابن أبي الحديد:

- شرح نهج البلاغة، طبعة القاهرة (١٩٥٩م).

ابن تيمية:

- منهاج السنة النبوية، طبعة القاهرة (١٩٦٢م).
- الفتاوى الكبرى، طبعة القاهرة (١٩٦٥م).

ابن حنبل (الإمام أحمد):

- المسند، طبعة القاهرة (١٣١٣هـ).

ابن خلدون:

- المقدمة، طبعة القاهرة (١٣٢٢هـ).

ابن عساكر:

- تهذيب تاريخ دمشق، طبعة دمشق.

ابن قيم الجوزية:

- إعلام الموقعين، طبعة بيروت (١٩٧٣م).
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، طبعة القاهرة (١٩٧٧م).

ابن ماجه:

- السنن، طبعة القاهرة (١٩٧٢م).

ابن منظور:

- لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة.

أبو داود:

- السنن، طبعة القاهرة (١٩٥٢م).

أبو عبيد (القاسم بن سلام):

- الأموال، طبعة القاهرة (١٣٥٣هـ).

أبو يوسف:

- كتاب الخراج، طبعة القاهرة (١٣٥٢هـ).

أحمد عطية الله:

- القاموس السياسي، طبعة القاهرة (١٩٨٠م).

الإيجي (عضد الدين) والجرجاني:

- شرح المواقف، طبعة القاهرة (١٣١١هـ).

الباقلاني:

- التمهيد، طبعة القاهرة (١٩٤٧م).

البخاري:

- الصحيح، طبعة دار الشعب، القاهرة.

البلاذري:

- فتوح البلدان، طبعة القاهرة (١٩٥٦م).

الترمذي:

- السنن، طبعة القاهرة (١٩٣٧م).

الجرجاني (والإيجي):

- شرح المواقف، طبعة القاهرة (١٣١١هـ).

جمال البنا:

- الدعوات الإسلامية المعاصرة، طبعة القاهرة (١٩٧٨م).

الجويني:

- الإرشاد، طبعة القاهرة (١٩٥٠م).

حسن البنا:

- رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، طبعة دار الشهاب. القاهرة.

خورشيد أحمد (دكتور):

- نموذج المودودي للبعث الإسلامي، دراسة بمجلة « المسلم المعاصر » عدد (٣١) رمضان (١٤٠٢هـ).

الدارمي:

- السنن، طبعة القاهرة (١٩٦٦م).

رؤوف شلبي (دكتور):

- الأديان القديمة في الشرق، طبعة القاهرة (١٩٨٣م).

سعيد سيد أحمد:

- أبو الأعلى المودودي: فكره ودعوته « تذييل على الغلاف »، طبعة القاهرة (١٩٧٩م).

سمير عبد الحميد إبراهيم:

- أبو الأعلى المودودي: فكره ودعوته، طبعة القاهرة (١٩٧٩م).

سيد قطب:

- معالم في الطريق، طبعة القاهرة (١٩٨٠م).

الطبري (ابن جرير):

- التاريخ، طبعة دار المعارف، القاهرة (١٩٧٠م).

عبد المنعم النمر (دكتور):

- السنة والتشريع، طبعة القاهرة (١٩٨٥م).

علي بن أبي طالب الإمام:

- نهج البلاغة، طبعة دار الشعب، القاهرة.

الغزالي (أبو حامد):

- الاقتصاد في الاعتقاد، طبعة صبيح - ضمن مجموعة - القاهرة، بدون تاريخ.

القرطبي:

- الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب المصرية.

مجمع اللغة العربية:

- المعجم الوسيط، طبعة القاهرة.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، طبعة القاهرة (١٩٧٠م).

محمد حميد الله الحيدر آبادي:

- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة القاهرة (١٩٥٦م).

محمد زكريا الكاند هلوي:

- المودودي: ما له وما عليه، طبعة القاهرة (١٩٧٩م).

محمد ضياء الدين الريس (دكتور):

- الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، طبعة (١٩٦١م).

محمد عامر (دكتور):

- قضايا في الفلسفة والماركسية، طبعة القاهرة (١٩٧٨م).

محمد عبده (الأستاذ الإمام):

- الأعمال الكاملة، طبعة بيروت (١٩٧٢م).

محمد عمارة (دكتور):

- الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، طبعة القاهرة (١٩٨٥م).
- تيارات الفكر الإسلامي، طبعة القاهرة (١٩٨٣م).
- الإسلام وقضايا العصر، طبعة بيروت (١٩٨٤م).
- العرب والتحدي، طبعة الكويت (١٩٨٠م).
- الأمة العربية وقضية الوحدة، طبعة بيروت (١٩٨١م).
- الإسلام والسلطة الدينية، طبعة القاهرة (١٩٧٩م).
- الإسلام والمستقبل، طبعة القاهرة (١٩٨٤م).

- الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، طبعة القاهرة (١٩٨٥م).

محمد فؤاد عبد الباقي:

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، طبعة القاهرة دار الشعب.

محيي الدين عطية:

- أمراض الصحوة الإسلامية، دراسة بمجلة المسلم المعاصر » عدد (٤٢) جمادى الآخرة (١٤٠٥هـ) أبريل (١٩٨٥م).

مسلم:

- الصحيح، طبعة القاهرة (١٩٥٥م).

المقريزي:

- الخطط، طبعة دار التحرير. القاهرة.

المودودي (أبو الأعلى):

- الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، طبعة القاهرة (١٩٧٧م).

- الإسلام والمدنية الحديثة، طبعة القاهرة (١٩٧٨م).

- الأمة الإسلامية وقضية القومية، ترجمة: د. سمير عبد الحميد إبراهيم، طبعة القاهرة (١٩٨١م).

- تدوين الدستور الإسلامي، ترجمة: محمد عاصم الحداد، طبعة بيروت - ضمن مجموعة عنوانها: « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون » (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

- تذكرة دعاة الإسلام، طبعة القاهرة (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).

- تفسير سورة الأحزاب، ترجمة: أحمد إدريس، طبعة القاهرة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

- تفسير سورتي الكهف ومريم، ترجمة: أحمد إدريس، طبعة القاهرة (١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م).

- تفسير سورة النور، طبعة القاهرة. بدون تاريخ - توزيع دار المسلم.

- الجهاد في سبيل الله، طبعة القاهرة - ضمن مجموعة بنفس العنوان (١٩٧٧م).

- الحجاب، طبعة القاهرة، دار الأنصار. بدون تاريخ.

- حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ترجمة: محمد كاظم سباق، طبعة بيروت. ضمن مجموعة عنوانها: « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون » (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

- الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، طبعة القاهرة (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).

- الربا، ترجمة: محمد عاصم الحداد، طبعة القاهرة. دار الأنصار. بدون تاريخ.

- الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية، ترجمة: د. سمير عبد الحميد إبراهيم، طبعة القاهرة (١٤٠١هـ).

- القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان، ترجمة: محمد عاصم الحداد، طبعة بيروت - ضمن مجموعة عنوانها: « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون » (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

- اللباس، طبعة بدون تاريخ. وبدون تحديد لمكان الطبع.

- المبادئ الأساسية لفهم القرآن، ترجمة: خليل أحمد الحامدي، طبعة الكويت (١٣٩١هـ/١٩٧١م).

- مبادئ الإسلام، طبعة القاهرة، دار الأنصار. بدون تاريخ.

- المرأة ومناصب الدولة في نظام الإسلام، ترجمة: محمد كاظم سباق، طبعة بيروت - ضمن مجموعة عنوانها: « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون » (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

- مسألة ملكية الأرض في الإسلام، ترجمة: محمد عاصم الحداد، طبعة الكويت (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

- المسلمون والصراع السياسي الراهن، ترجمة: د. سمير عبد الحميد إبراهيم، طبعة القاهرة (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

- مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، طبعة الكويت (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).

- المفهوم الحقيقي لكلمة المسلم، طبعة القاهرة (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

- منهاج الانقلاب الإسلامي، ترجمة: مسعود الندوي، طبعة بيروت. ضمن مجموعة عنوانها: « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون » (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

- موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ترجمة: محمد كاظم سباق، طبعة بيروت (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

- نظرية الإسلام السياسية، ترجمة: خليل حسن الإصلاحي، طبعة بيروت - ضمن مجموعة عنوانها: « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون » (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

- واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. ترجمة: محمد عاصم الحداد، طبعة بيروت (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

النسائي:

- السنن، طبعة القاهرة (١٩٦٤م).

النويري:

- نهاية الأرب، طبعة دار الكتب المصرية.

وينسنك (أ. ي):

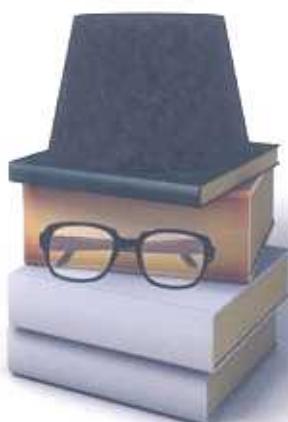
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف، طبعة ليدن (١٩٣٦م - ١٩٦٩م).

* * *
* *
*

هذا الكتاب

جاء بعدما أصبحت هناك حاجة شديدة وماسة وملحة إلى دراسة « متكاملة - مقارنة - نقدية » تحدد - في دقة - المرامي الحقيقية للأستاذ المودودي من وراء مقولاته التي أحدثت - ولا زالت تحدث - الكثير من الجدل واللغط في صفوف جماهير الصحوة الإسلامية المعاصرة وجماعاتها، فتنصف الرجل من خصومه وأنصاره على السواء، وتجعل من ثمرات إبداع هذا « المفكر - المناضل » الكبير رصيدًا يثري الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وينير دروب السالكين دروب أسلمة الواقع.

الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية

هاتف: ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢

فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٠٢٠٢)

الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٠٢٠٣)

www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com